الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه
الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني
صدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الإسلامية
المتوفى ١٠٥٠ هـ

دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

٥

بسم الله الرحمن الرحیم

الحكمه المتعاليه فى‌الاسفار العقليه الاربعه

كاتب:

محمد بن ابراهيم صدرالدين شيرازى

نشرت فى الطباعهٔ:

دار احياء التراث العربى

رقمى الناشر:

مركز القائميهٔ باصفهان للتحريات الكمبيوتريهٔ

الفهرس

الحكمه المتعاليه فی الاسفار العقليه الاربعه المجلد ۵

اشاره

سرشناسه : صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹-۱۰۵۰ق.

عنوان و نام پدیدآور : الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه/ مولف صدرالدین محمدالشیرازی.

مشخصات نشر : بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳ -

مشخصات ظاهری : ج.

يادداشت : عربی.

يادداشت : فهرستنویسی بر اساس جزء دوم از سفر چهارم.

يادداشت : ج.۱، چاپ سوم.

يادداشت : ج.۲، چ.۲: ۱۹۸۱م.

يادداشت : ج.۲، چ.۳: ۱۹۸۱م.

يادداشت : کتابنامه: ص. [۳۹۱] - ۳۹۲؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴

موضوع : فلسفه اسلامی

رده بندی کنگره : BBR۱۰۸۳/ص۴ح۸ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی : ۳۳۴۱۰۷۶

***معرفی اجمالی

«الحکمه المتعـالیه فی الأسـفار العقلیه الأـربعه»، تألیف صدرالـدین محمـد شـیرازی (متوفی ۱۰۵۰ق)، معروف بـه ملاـ صـدرا یا صدرالمتألهین، دوره کامل فلسفه صدرایی (حکمت متعالیه) به زبان عربی است.

این نسخه از کتاب، پس از تصحیح چاپ های گذشته، با افزودن تعلیقه های حکیم سبزواری، علامه طباطبایی، آقا علی مدرس

زنوزی و دیگران به چاپ رسیده است. علامه محمدرضا مظفر (متوفی ۱۳۸۳ق) بر این کتاب مقدمه نوشته است.

***ساختار

در ابتدای کتاب، سه مقدمه به قلم محمدرضا مظفر، ناشرین و مؤلف آمده است. متن اثر مشتمل بر ۴ سفر است که در نه جلد تنظیم شده است. هریک از اسفار در ضمن چند «مرحله، فن، موقف یا باب» مشتمل بر فصولی بیان شده است. در صدر صفحه متن اسفار و در ذیل آن تعلیقه های تعدادی از فلاسفه بزرگ ذکر شده است. برخی از اساتید تنها بر بخشی از کتاب تعلیقه زده اند؛ مثلاً آقا علی مدرس و مولی محمد اسماعیل خواجوی تنها بر سفر نفس تعلیقه زده اند (مقدمه ناشرین، صفحه ث).

ساختار کتب حکمت متعالیه، با ساختار آثار فلسفی مشائی و اشراقی تفاوت اساسی دارد. برخلاف متون مشائی، در متون حکمت متعالیه از ریاضیات و طبیعیات بحث نمی شود. اگرچه ملا صدرا در جلد پنجم اسفار به اختصار گریزی به طبیعیات زده است، اما این مباحث نه به نحو مستقل، بلکه صرفاً به مناسبت بحث از مراتب کلی وجود طرح گردیده است. پیش از ملاصدرا، مبحث نفس جزئی از مباحث طبیعیات را تشکیل می داد، اما وی آن را از طبیعیات جدا کرده و به مباحث الهیات به معنی اخص ملحق ساخته است. سیر مباحث فلسفی در این کتاب چنان است که گویی همه مجلدات آن به مثابه مقدمه ای برای دو جلد آخر؛ یعنی هشتم و نهم در نظر گرفته شده اند که به ترتیب به دو مبحث «معرفه النفس» و «معاد» اختصاص دارند (محمدزاده، رضا، ص۲۱۴-۲۱۳).

***گزارش محتوا

علامه مظفر در مقدمه اش بر کتاب ابتدا به توصیف جایگاه علمی نویسنده پرداخته است. وی ملا صدرا را از بزرگ ترین فلاسفه الهی دانسته که قرن ها باید بگذرد تا فرزانه ای مانند او ظهور یابد. او مدرّس درجه اول مکتب فلسفی الهی در سه قرن اخیر در بلاد شیعه است (ر.ک: مقدمه مظفر، صفحه ب). وی سپس کتاب اسفار را در رأس تمامی کتب فلسفه قدیم و جدید و مادر تمامی تألیفات او دانسته است؛ چراکه هر کتابی یا رساله ای که پس از آن تألیف کرده، برگرفته از عبارات آن کتاب است (همان، صفحه «ب» و «ز»). در ادامه به ذکر شرح حال صدرا پرداخته و زندگی اش را در سه مرحله توضیح داده است (همان، صفحه د - ز).

«حکمت متعالیه»، عنوان نظام فلسفی صدرالدین محمد شیرازی، مشهور به ملا صدرا و صدرالمتألهین است. ملا صدرا در هیچ یک از آثارش این نام و همچنین نام دیگری را برای اشاره به نظام فلسفی خود به کار نبرده، بلکه آن را در نام گذاری مهم ترین اثر مکتوب فلسفی اش، «الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه» به کار برده است. اما این کتاب نیز، که پس از او مشهورترین اثر او شناخته شده، به «اسفار اربعه» معروف است و کمتر کسی از آن با نام الحکمه المتعالیه یاد می کند. استفاده از این تعبیر بعد از او، صرفاً برای اشاره به نظام فلسفی وی، متداول شده است. گفتنی است که ملا صدرا در کتاب «الشواهد الربوبیه»، علاوه بر «الأسفار الأربعه» از کتاب دیگر خود به نام «الحکمه المتعالیه» نیز یاد کرده است. به نظر سید جلال الدین آشتیانی، کتاب اخیر همان کتاب ناتمام «المسائل القدسیه» است (ر.ک: فنا، فاطمه، ص۷۷۴).

با مطالعه و بررسی آثار ملا صدرا می توان دریافت که او در تأسیس نظام فلسفی خود از دو گونه منبع بهره برده است:

۱. منبع روحانی و باطنی؛ یعنی همان چیزی که او الهامات ربانی نامیده و به مدد مجاهده و تهذیب نفس و تجرید عقل به آن دست یافته است؛

۲. منابع ظاهری و به یک معنا تاریخی و آنچه در تاریخ جلوه گر شده است. در بررسی این قسم از منابع باید به این نکته توجه داشت که مراد از تأثیر آنها در پیدایش و شکل گیری حکمت متعالیه لزوماً به این معنی نیست که همه آنها مستقیماً و کاملاً در سیاقی موافق با اندیشه ملا صدرا مؤثر بوده اند. ازاین رو، به استثنای منابع قرآنی و حدیثی، او اظهار می دارد که پس از مطالعه وسیع و درازمدت آثار پیشینیان و معاصرانش، به بررسی و نقد سره از ناسره افکار و روش آنها پرداخته و گاه به تعبیر خود او، به تخریب و آنگاه بازسازی و دفاع از آنها مبادرت کرده است. برخی دیگر از منابع نیز به منزله مواد و عناصر اصلی، با اندیشه ها و تأملات خاص ملا صدرا صورت جدیدی به خود گرفتند و در بنیان نهادن حکمت متعالیه استفاده شدند (ر.ک: همان، ص۷۷۵).

نوآوری های حکمت متعالیه را از دو جنبه می توان بررسی کرد: یکی، عرضه راه های جدید برای حل برخی از مسائلی که میان اندیشمندان مسلمان درباره آن منازعه بوده است و دیگری، طرح مسائل جدید و نظریه پردازی درباره آنها. از آنجا که زیربنا و بنیان حکمت متعالیه را علم وجود تشکیل می دهد، بالطبع نوآوری های آن را که در واقع مبانی و مبادی این مکتب بشمار می روند، حول وجود و مسائل مرتبط با آن باید جست. گرچه نقطه آغازین سایر سیستم های فلسفی نیز وجود و شناخت آن است، اما برای نخستین بار در نظام صدرایی این پرسش مطرح شد که وجود با این همه وسعت و شمول بی نظیرش چگونه ممکن است که یک مفهوم صرف باشد که خارج از ذهن عینیت و اصالتی ندارد. نظریه اصالت وجود پاسخ مبتکرانه ملا صدرا به این پرسش است که در خلال سخنان حکمای پیش از او مانند ابن سینا و پیروانش نیز این قول را می توان یافت. اما تصریح و تأکید بر اهمیت آن در حکمت متعالیه صدرایی به نحوی که راه گشای حل بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی شده بی سابقه است. برخی از مهم ترین نوآوری های اساسی دیگر در حکمت متعالیه عبارتند از: تشکیک وجود، وحدت وجود، تقسیم وجود به نفسی، رابطی و رابط، امکان فقری، اتحاد عقل و عاقل و معقول، حرکت جوهری، تبیین فلسفی جدید درباره زمان و اینکه آن بعد چهارم است، نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، قاعده بسیط الحقیقه، قاعده النفس فی وحدتها کل القوی، اثبات فلسفی عالم خیال منفصل و مجموعه آرای مربوط به معادشناسی (همان، ص۷۷۹).

در ذیل صفحات کتاب، تعلیقاتی از تعدادی از حکما آمده که با رمز مشخص شده است. این تعلیقات در ادامه با توضیح مختصری معرفی می شوند:

۱. «ن»: آقا علی بن جمشید نوری اصفهانی (متوفی ۱۲۴۶ق). وی یکی از بزرگ ترین شارحان حکمت متعالیه. او حکمت و عرفان را از حکیم آقا محمد بیدآبادی (۱۱۹۲ق) فراگرفت و خود در طول پنجاه سال با همتی والا و تتبعی ژرف به تدریس فلسفه و عرفان همت گماشت. او در احیای فلسفه و به خصوص حکمت صدرایی سهمی بسزا دارد و از میان معاصران او کسی به اهمیت وی در این زمینه سراغ نمی توان گرفت (ر.ک: ناجی اصفهانی، حامد، ص؟۲).

۲. «س»: ملا هادی بن مهـدی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ق). تعلیقات و حواشـی سبزواری که به زبان عربی نوشته از آثار پرارزش اوست. سبزواری به گونه ای منظم و مرتب تمام متن اسفار به استثنای بخش طبیعیات و مباحث جواهر و اعراض را طی تدریس متن، حلاجی کرده و بر آنها حاشیه نوشته است. این حواشی پیش از این به خط خود حکیم به تمام و عیناً با متن اسفار به طبع سنگی رسیده است (ر.ک: امین، سید حسن، ج۹، ص۷۴).

۳. «م»: آقا علی مـدرس زنوزی (متوفی ۱۳۰۷/۱۳۱۰ق). وی فرزنـد فیلسوف بزرگ ملا عبدالله زنوزی است. آقا علی مدرس را آقـا علی حکیـم و حکیم مؤسـس هم خوانـده انـد. وی در فسـلفه صـرفاً به تقریر و تـدریس آنچه گذشـتگان گفته بودنـد نمی پرداخت؛ قریحه ای نقاد و ابتکاری و روشـی تحقیقی و تأسیسـی داشت و در جستجوی راه حل های تازه برای مشکلات فلسفه بود؛ کاری که در حکمای متأخر کمتر به آن برمی خوریم (دائرهالمعارف تشیع، ج۱، ص۱۲۸-۱۲۷).

اثبات معاد جسـمانی با برهان عقلی و اسـتدلال فلسفی در فرهنگ اسلامی از مسائل مهمی است که تا زمان ملا صدرا کسی به آن دست نیـافته است. ملاـ صـدرا بر اساس مبانی و اصولی که تأسـیس کرده، از طریق برهان عقلی به اثبات آن پرداخته است. پس از ملا صـدرا تنها کسـی که در باب معاد جسـمانی سـخن تازه آورده و نظریه جدیدی ابراز داشـته، حکیم بزرگ آقا علی مدرس زنوزی است. این حکیم ضـمن آگاهی کامل از نظریه ملا صدرا و مبانی وی، بسیاری از مبانی او را پذیرفته، ولی نتیجه آن را نپذیرفته است، بلکه دیدگاه جدیدی را از آن استخراج کرده است.

مـدرس زنوزی درعین حال که بسـیاری از مبانی و تحلیل های ملا صـدرا را از قبیل حرکت جوهری، حـدوث جسـمانی نفس، تفاوت عالم دنیا و آخرت و ماننـد آنها می پـذیرد، ولی نظریه او را از یک سو و نظریه اشاعره را از سوی دیگر باطل اعلام می کنـد. علت بطلاـن نظریه ملاـ صـدرا این است که وی بـدن دنیوی را به طور کلی از درجه اعتبـار عود معـاد ساقط کرده است؛ چراکه نزد او بـدن هـای اخروی مجرد از ماده هسـتند و تنها دارای صورت های امتـدادی هسـتند. این نظریه با ظاهر شـرع نمی سـازد. همچنین بطلان نظریه ملا صـدرا بر این امر اسـتوار است که طبق نظر وی «این همانی» بـدن اخروی با بـدن دنیوی از هم گسسـته شود و بـدن اخروی غیر بـدن دنیوی بشـمار نیایـد؛ در این صورت ممکن است گفته شود این نظریه با آیات و روایات سازگـار نیست؛ امـا اگر نظریه وی بیـانگر این مطلب باشـد که بـدن اخروی همـان بـدن دنیوی است و «این همانی» بین آن دو محفـوظ و تغییر و تفـاوت تنهـا در مـواد آنهـا پدیـد آمـده است، ماننـد تغییر و تحول در بـدن مـادی دنیوی از اوان کودکی به نوجوانی و از آن به بزرگ سـالی و پیری که در این ایـام و مراحـل، مواد بـدن چنـدین بـار کاملاً تحول یافته، ولی درعین حال «این همانی» بـدن در تمام این ایام محفوظ مانده و هیچ مشـکلی در آن پدید نیامده است، در این فرض نظریه مزبور با آیات و روایات تنافی نداشته و اشکال یادشده بی اساس خواهد بود (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص۴۷-۴۰).

?. «ل»: علامه اسـماعیل بن ملا سمیع اصفهانی (متوفی ۱۲۷۷ق). وی از علما و مدرسان معروف فلسفه، معاصر آخوند ملا علی نـوری حکیم متوطن اصـفهان (متوفی ۱۲۴۶ق) بـود و علی التحقیق پیش از ملاـ علی نوری فوت شـده و تاریـخ وفـاتش ظـاهراً حوالی ۱۲۴۳ق، سه سـال قبـل از نوری است. اینکه حـاجی سـبزواری متوفی ۱۲۸۹ق در شـرح حـال خودش نوشـته که در ایام اقامت اصـفهان چنـد سال نزد ملا اسـماعیل اصـفهانی درس حکمت و کلام می خوانده و بعد از وفات او به خدمت اسـتاد کل آخونـد ملا علی نوری پیوسـته و حـدود سه سال هم نزد وی تلمذ کرده، ظاهراً مقصودش همین محمداسـماعیل است (همایی،

جلال، ص۱۲۷-۱۲۶). البته بسیاری از تعلیقات کتاب با نام «اسماعیل» آمده است (ر.ک: جلدهای چهارم و پنجم).

?. «ه»: محمد بن معصوم علی هیدجی زنجانی (متوفی ۱۳?۹ق). وی اگرچه بر منظومه سبزواری تعلیقه زده است، اما در جایی به تعلیقات او بر اسفار اشاره نشده و در کتاب هم تعلیقات او مشاهده نشد. اما از سوی دیگر تعلیقات اندک از میرزا ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۳۱۴ق) یا تعلیقه هایی از فتحعلی خویی مشاهده گردید (جلد چهارم، صفحات ۷۶، ۲۴، ۳۶ و ۴۴).

?. «ط»: سید محمدحسین طباطبایی (متوفی ۱?۰۲ق). معرفت شناسی در فلسفه اسلامی تا زمان ملا صدرا یک مسئله فلسفی بشمار نمی رفت... تا اینکه وی در مبحث عقل و معقول «اسفار» (جلد سوم) بر مسئله فلسفی بودن علم و ادراک، برهان اقامه کرد و به توجیه فلسفی آن پرداخت. این امر باعث شد که فیلسوفان نوصدرایی و در صدر آنها علامه طباطبایی درصدد برآیند که مجموعه مباحث مربوط به علم و ادراک را به شاخه مستقلی تبدیل کنند. اختصاص چهار مقاله از مجموعه مقالات کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، که بسیاری از ابتکارات علامه طباطبایی هم در ضمن آنها بیان شده است، دلالت بر آنچه گفتیم دارد (ر.ک: علی زاده، بیوک، ص۳۰-۲۹). علامه در تعلیقات خود بر اسفار می نویسد: اینکه در علوم برهانی فقط از اعراض ذاتی موضوع بحث می کنند، صرفاً یک اصطلاح و یک قرارداد نیست، بلکه مطلبی است که مقتضای بحث های برهانی در علوم برهانی است؛ همان گونه که در کتاب برهان از منطق تبیین شده است (صفدری نیاک، مرتضی، ص۵۱).

علامه طباطبایی معاد جسمانی را مانند حکیم زنوزی از طریق لحوق ابدان به نفوس تصویر می کند، نه تعلق نفوس به ابدان؛ پس بی شک در این مسئله هیچ تفاوتی بین سخنان علامه و زنوزی نیست (اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، ص۵۱).

***وضعیت کتاب

این کتاب اولین بار در سال ۱۲۸۲ق در ایران در چهار مجلد، چاپ سنگی شده است (مقدمه مظفر، صفحه ف).

جلد اول کتاب مشتمل بر اغلاط فراوانی است که در جداولی در انتهای آن ذکر شده است. به جز جلدهای چهارم، پنجم و هفتم که در انتهای آنها تنها فهرست مطالب آمده است، در باقی جلدها علاوه بر فهرست مطالب، فهرست اعلام و اسامی کتب نیز به ترتیب حروف الفبا ذکر شده است.

***منابع مقاله

۱. مقدمه و متن کتاب.

۲. فنا، فاطمه، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۱۳، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرهالمعارف اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.

۳. تویسرکانی، سید احمد، «نگاهی بر قدیمی ترین نسخه کامل کتاب اسفار»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله خردنامه صدرا، شهریور ۱۳۷۴، شماره ۲، صفحه ۹۲ تا ۹۵.

۴. علی زاده، بیوک، «علامه طباطبایی، فیلسوفی نوصدرایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله دین و ارتباطات، بهار ۱۳۸۵، شماره ۲۹، صفحه ۲۳ تا ۳۸.

۵. همائی، جلال، «ملا اسماعیل اصفهانی حکیم»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۴، شماره ۲۱، صفحه ۱۲۴تا ۱۳۳.

۶. دائرهالمعارف تشیع، جلد اول، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

۷. امین، سید حسن، دائرهالمعارف تشیع، جلد نهم، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران، نشر شهید سعید محبی، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۸. صفدری نیاک، مرتضی، «ملاک تمایز علوم برهانی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله معرفت فلسفی، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۱۲، صفحه ۴۵ تا ۶۴.

۹. محمدزاده، رضا، دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، ج۲۱، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرهالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۲.

۱۰. ناجی اصفهانی، حامد، «مجموعه رسائل حکیم ملا علی نوری»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آینه پژوهش، آذر و دی ۱۳۷۳، شماره ۲۸، صفحه ۶۲.

۱۱. اکبریان، رضا و عارفی شیرازی، محمداسحاق، «معاد جسمانی، از نظر آقا علی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، آدرس مقاله در پایگاه مجلات تخصصی نور: مجله آموزه های فلسفه اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، شماره ۹، صفحه ۳۹ تا ۵۴.

ص: ۱

اشاره

[تتمه السفر الثانی]

[تتمه المرحله من العلم الطبیعی]

[تتمه الفن الرابع]

اشاره

بسم الله الرحمن الرحیم و أما المطالب

فالمطلب الأول فی أحکام الجواهر و فیها فنون

الفن الأول فی تجوهر الأجسام الطبیعیه و فیه مقدمه و عده فصول

أما المقدمه ففی ماهیه الجسم الطبیعی

اشاره

اعلم أنک لما علمت فی أوائل هذا السفر أن حقائق الأشیاء عباره عن وجوداتها الخاصه التی هی صور الأکوان و هویات الأعیان و أن الماهیات مفهومات کلیه مطابقه لهویات خارجیه و یعرض لها العموم و الاشتراک فی العقل و معنی وجودها فی الخارج صدقها علی الوجودات و هی فی حد نفسها لا موجوده و لا معدومه و لا کلیه و لا جزئیه.

و معنی عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود

العام البدیهی لا بقیام فرد حقیقی من الوجود بها لاستحاله ذلک کما علمت مرارا و بالجمله الوجود هو بنفسه موجود فی الخارج و یکون متقدما و متأخرا و عله و معلولا و کل عله فهی فی رتبه الوجود أشرف و أقوی و أشد و أعلی من معلولها و کل معلول فهو فی رتبه الکون أخس و أدون و أنزل من علته حتی ینتهی سلسله الوجود فی جانب العلیه- إلی مرتبه من الجلاله و الرفعه و القوه یحیط بجمیع المراتب و النشئات و لا یغیب عن وجوده شی ء من الموجودات و لا یعزب عن علمه الذی هو ذاته ذره فی الأرض و السماوات- و کذا ینتهی فی جانب المعلولیه و جهه القصور إلی حیث لا حضور لذاته عند ذاته- بل تغیب ذاته عن ذاته و هو الوجود الامتدادی ذو الأبعاد المکانیه و الزمانیه و لیس له من الجمعیه و التحصل الوجودی قدر ما لا ینطوی وجوده فی عدمه و لا یندمج حضوره فی غیبته و لا یتشابک وحدته فی قوه کثرته و هو کالجسم فإن کل بعض مفروض منه غائب عن بعض آخر و کذا حکم بعض البعض بالقیاس إلی بعض بعضه الآخر و هکذا

فالكل غائب عن الكل فهذا غايه نقص الوجود فى الذوات الجوهريه و لا بد أن تصل نوبه الوجود لأن كل وجود هو مبدأ أثر و أثره أيضا نحو من الوجود أنقص منه و هكذا فلو لم ينته سلسله الوجود إلى شى ء يكون حيثيه وجوده متضمنا لحيثيه عدمه- يلزم عدم الوقوف إلى حد فلا يوجد الهيولى التى هى محض القوه و الإمكان لكن لا بد من وجودها كما ستعلم و هذا أعنى الصوره الجسميه و إن كان أمرا ظلمانيا إلا أنه من مراتب نور الوجود فلو لم تنته نوبه الوجود إليه لكان عدمه شرا و عدم إيجاده بخلا- و إمساكا من مبدعه و هو غير جائز على المبدإ الفياض المقدس عن النقص و الإمكان على مقتضى البرهان و لأن عدم فيضان هذا الجوهر الظلمانى يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه من الموجودات لنهوض البراهين الداله على تناهى المترتبات فى الوجود ترتبا ذاتيا عليا و معلوليا فينسد بذلك باب الرحمه و الإجاده عن إفاده الكائنات الزمانيه المتعاقبه سيما النفوس الإنسانيه الواقعه فى سلسله المعدات و العائدات و أيضا لو لم ينته سلسله الإيجاد إلى الجوهر الجسمانى لزم أن ينحصر الممكنات فى العقول فإن ما سوى العقول كالنفوس و الطبائع و الصور و الأعراض كالكم و الكيف و الأين و المتى و غيرها لا يمكن وجودها إلا مع الجسم أو بالجسم فهذه الوجوه و غيرها من القوانين الحكميه تدل دلاله عقليه على تحقق الممتدات الجوهريه فى الوجود مع قطع النظر عن ما يوجبه الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح و النهايات حامل للكيفيات المحسوسه فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم الذى من مقوله الجوهر و قد يطلق بالاشتراك على معنى آخر من مقوله الكم كما ستقف على الفرق بينهما و قد عرفوا الجسم بالمعنى الأول بحسب شرح اسمه بأنه الجوهر القابل لفرض الأبعاد الثلاثه.

و نقل عن الشيخ أنه متردد فى أن هذا التعريف للجسم حد أو رسم له- و أبطل الفخر الرازى كونه حدا بأن الجوهر لا يصلح جنسا للجسم و لا قابليه الأبعاد فصلا له.

أما الأول فلوجوه سبق ذكرها فی کلامه من کون الجوهر معناه الموجود لا فی موضوع و الوجود لا یصلح للدخول فی الماهیات فلا یکون جزءا لأنواع الجوهر و لا فی موضوع أمر سلبی و السلوب خارجه عن الحقائق الموجوده و أیضا لو کان الجوهر جنسا لاحتاج إلی فصل و فصله إن کان عرضا یلزم تقوم الجوهر بالعرض و إن کان جوهرا احتیج إلی فصل آخر(١) و یعود الکلام إلیه فیتسلسل.

و أما الثانی فلأن معنی القابلیه و إمکان الفرض و صحته و نحو ذلک من العبارات أمور نسبیه لا تحقق لها فی الخارج و إلا لقام بمحل قابل لها ضروره أنها من المعانی العرضیه فیحتاج إلی قابلیه أخری و یعود الکلام إلی قابلیه القابلیه فیلزم التسلسل فی المترتبات الموجوده ضروره توقف کل قابلیه علی قابلیه سابقه علیها و مثله باطل بالاتفاق سیما و هذه السلسله أمر محصور بین حاصرین هما هذه القابلیه و المحل.

و الجواب أما عن الأول فلما عرفت فیما مر فإنه و أکثر الناس زعموا أن قولهم الموجود لا فی موضوع حد للجوهر و فهموا منه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع و علیه یبتنی اعتراضاتهم علی جنسیه الجوهر و لم یعلموا أن لا- حد للأجناس العالیه- لکونها بسیطه و لا حد لبسیط فما ذکر فی تعریف الجواهر خواص و لوازم یصلح رسما له و عدم جنسیه رسم الشی ء لا یوجب عدم جنسیته.

و أما عن الثانی فقد ذکر العلامه الطوسی فی شرح الإشارات أن الفصل لیس قابلیه الأبعاد لأنها لا تحمل علی الجسم بل الفصل هو القابل المحمول و هو لیس بشی ء فإن المراد من الألفاظ المشتقه المذکوره فی التعاریف هی مفهوماتها البسیطه و حینئذ الفرق بینها و بین

١- لا- یخفی علیک أن احتیاج الجنس إلی الفصل إنما یکون لإبهامه و أن احتیاج النوع إلیه لاشتراک الجنس بینه و بین سائر الأنواع التی تشارکه فی ذلک الجنس لیتمیز عنها و الفصل لما کان متحصلا بنفسه متمیزا عن سائر فصول الجنس و أنواعه بذاته فلا- حاجه له إلی فصل آخر و إنما یحتاج إلیه لو کان الجنس جنسا بالقیاس إلیه أیضا و لیس کذلک لأن الجنس عرض عام بالقیاس إلی الفصل و لأنه لو کان الجنس جنسا للفصل ...

مبادیها الاشتقاقیه بمجرد الاعتبار فإن مفهوم الأبیض بما هو أبیض بسیط کالبیاض- و الفرق بینهما بأنه إن أخذ بشرط أن لا یکون معه شی ء فهو عرض غیر محمول و إن أخذ أعم من ذلک بلا- شرط غیره کان عرضیا محمولا و کذا الحکم فی جزء الحد کالناطق من جهه کونه جزءا غیر محمول بالاعتبار الأول و فصلا محمولا بالاعتبار الثانی کما هو التحقیق- فالفرق بالوجود و العدم بین المشتق و مبدئه غیر سدید.

بل الحری بالجواب أن یقال لیس المراد من الفصول المذکوره فی أکثر الحدود بل هی ملزوماتها التی لا یمکن التعبیر عنها إلا بتلک اللوازم کالناطق المذکور فی تحدید الإنسان فإن المراد قوه النطق و کونه بحیث ینشأ منه إدراک الکلیات لا نفس هذا الإدراک الذی من قبیل الإضافات ضروره أن المضاف غیر داخل فیما هو تحت مقوله الجوهر بالذات فهذه العنوانات المذکوره أقیمت مقام الفصول و المراد منها ملزوماتها.

و یؤید هذا ما ذکره الشیخ الرئیس فی إلهیات الشفاء إذا أخذ الحس فی الحیوان- فلیس هو بالحقیقه الفصل بل هو دلیل علی ما هو الفصل فإن فصل الحیوان أنه ذو نفس دراکه متحرکه بالإراده و لیست هویه نفس الحیوان أن یحس و لا هویته أن یتخیل و لا هویته أن یتحرک بالإراده بل هو مبدأ لجمیع ذلک انتهی.

و لعل من حد الجسم بأنه الطویل العریض العمیق أراد به نحو ما ذکرناه لأن هذه المعانی مما یثبت عرضیتها کما مر فإن الجسمیه قد تنفک عنها فی مطلق الوجود أما انفکاکها عن الخط مطلقا ففی الوجود الخارجی و الذهنی جمیعا و أما عن السطح المستوی فکذلک مثل الکره و الحلقه المفرغه و أشباههما.

و أما عن المستقیم و المستوی منهما جمیعا فکالعدسی و الإهلیلجی و أما عن المستدیر منهما فکذلک مثل المکعبات.

و أما عن الجمیع فذلک و إن لم یتحقق فی الوجود لکن مما یمکن تحققه فی الوهم و العقل لأن التناهی لیس من لوازم ماهیه الجسم فإن من تصور جسما غیر متناه

لم يتصور جسما لا جسما بل تصور جسما و شيئا آخر و هو كونه غير منته إلى سطح- فمن تصور فى خياله جسما منبسطا فى الجهات الثلاث من غير أن يتصور أو يعتبر معه تناهيه فقد أدرک و تصور جسما و لم يعوزه شى ء من تصور حقيقه الجسم و إن لم يدرک تناهيه.

و من تصور جسما غير متناه لم يخطأ فى التصور بل إنما أخطأ فى التصديق- كمن قال إن الجسم عرض فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطإ فيهما لكنه أخطأ فى التركيب الإيجابى فلو كان التناهى مقوما لحقيقه الجسم لم يكن الإنسان عند الفرض المذكور متصورا لحقيقه الجسم مع أنه قد تصورها هذا خلف.

و أما مغايره الجسم بهذا المعنى للجسم التعليمى الذى هو من باب الكم فلما سيأتى من الدليل إذ لا انفكاک بينهما فى شى ء من الوجودين حتى يثبت عرضيتهما بالانفكاک فقد ثبت أنه لا يجوز تحديد الجسم بهذا الأبعاد و لا بقبوله إياها بالفعل

بحث و تحقيق-

و ربما احتج القائل بصحه تعريف الجسم بهذه الأبعاد بأن الجسم لا يخلو عن صحه فرض الأبعاد و الخطوط و هذه الخطوط المفروضه إما أن تكون مفروضه فى اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلا بالفعل فى الجسم و إلا لم تكن مفروضه فيه بل فى معنى آخر غير الاتصال و المتصل بنفسه هيولى كان أو غيرها فلا بد أن يكون ذلک متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض الأبعاد فيه و إلا لما كان الفرض صحيحا ضروره أن ما لا اتصال له و لا بعد فيه لا يمكن فرض الأبعاد فيه.

فإذا كانت صحه هذا الفرض موقوفه على وجود الاتصال فوجب كونه موجودا قبل الفرض و إلا كان الفرض مستحيلا فيه و المقدر خلافه و إذا كانت صحه الفرض موقوفه على وجود الاتصال فاستحال أن يكون وجود الاتصال موقوفا

على صحه الفرض و لا أن يكون معها و إلا لزم توقف الشى ء على نفسه إما بمرتبه أو بمرتبتين و هو محال فثبت أن الاتصالات فى الجهات الكثيره موجوده قبل فرض الخطوط- لازمه للجسم غير منفكه.

و الجواب أن للجسم اتصالا واحدا فى نفسه هو المصحح لفرض الخطوط المتقاطعه فإن كان مرادكم بوجود الاتصال قبل فرض الأبعاد هذا فهو صحيح لكنه بنعت الوحده هو الجسم و إن عنيتم أن فى الجسم جهات متباينه موجوده بالفعل يفرض فيها الخطوط المتقاطعه المفروضه فليس الأمر كذلك بوجهين- أحدهما أنه لو كان عدد الجهات بالفعل بحسب الخطوط الممكنه الانقراض لكان الجهات غير متناهيه كما أن الخطوط التى يمكن فرضها غير متناهيه.

و ثانيهما أن الجهه ليست إلا منتهى الإشاره كما ستعرف و لا يتعين الجهات الخطيه إلا بوجود الخطوط و لولاها لما كان لتلك الجهات من حيث إنها تلك الجهات حصول بالفعل فحق أنه وجد قبل فرض الخطوط الاتصال الذى عرض له الآن إن حكم عليه بأنه هذه الجهه أو فى هذه الجهه و ليس بحق أنه وجد قبل الفرض هذه الجهه لأن قبل الفرض لما كانت هذه الجهه هذه الجهه كما أنه إذا حدث خط فى سطح فإنه لم يكن هذا الخط موجودا قبل حدوث هذا الخط و إن كان الاتصال الذى وجد فيه الآن هذا الخط موجودا قبل هذا الخط.

ثم لقائل أن يقول الاتصالات البعديه إذا كانت موجوده فى الجسم بالقوه- و الانفصالات التى بإزائها أيضا موجوده بالقوه فإن الجسم(١) فى اتصاله و انفصاله بالقوه و ما بالقوه غير موجود فالجسم ليس بمتصل و لا منفصل هذا خلف.

١- اللازم مما ذكر أن الجسم ليس بمتصل فى نفسه بالاتصالات البعديه و لا بمنفصل فى نفسه بالانفصالات التى بإزائها و لا يلزم منه نفى الاتصال مطلقا و لا نفى الانفصال كذلك عن الجسم- و الثانى هو المحذور لا الأول فالمحذور غير لازم و اللازم غير محذور فتدبر، إسماعيل ره

و الجواب عنه أن الاتصال بالمعنى الحقيقى الغير النسبى لفظ مشترك فى الصناعه بين الخطوط و المقادير و بين الصوره الاتصاليه كما سيتضح لك.

فنقول الاتصالات الخطيه موجوده فى الجسم بالقوه فأما الاتصال بمعنى الصوره الجسميه فذلك موجود بالفعل لأنه صوره مقومه لماهيه الجسم المطلق فقد تقرر أن قابل الأبعاد ليس معناه القبول الإضافى المتأخر عن وجود القابل و المقبول- و لا ما يوجد فيه الأبعاد بالفعل و إلا لم يكن الكره جسما بل المراد مبدأ هذا القبول كما علمت و علمت نظيره فى تعريف الجوهر بالموجود الذى سلب عنه الموضوع.

طريقه أخرى

إن رهطا من المتأخرين لما تعسر عليهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذى مر بيانه غيروا القول الموروث من القدماء إلى قولهم هو الجوهر الطويل العريض العميق.

و فيه أن كل واحد من هذه الألفاظ مشترك بين معان مختلفه فالطول يطلق تاره للخط كيف كان كما وقع فى كتاب أقليدس و لأعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا- و لأعظم الأبعاد المتقاطعه خطا كانت أو غيره و للبعد المفروض أولا و للبعد المفروض بين رأس الحيوان و مقابله من القدم أو الذنب و للبعد المفروض بين السماء و الأرض و كذا العرض يطلق على السطح نفسه و لأنقص البعدين مقدارا و للبعد المفروض ثانيا و للبعد الواصل بين اليمين و اليسار و كذا العمق يقال لما بين السطحين من الثخانه و لثالث البعدين المفروضين طولا و عرضا إذا كان متقاطعا لهما و لما يؤخذ ابتداؤه من فوق حتى إنه يسمى المأخوذ عكسه سمكا- و قد يطلق على الجسم نفسه.

و ليس من شرط الجسم كما علمت أن يكون فيه خط أو خطوط كالكره الغير المتحركه و لا أن يكون الجسميه مما يستدعى أن يكون ذا سطح و إن لم ينفك عنه فى الوجود- و لا أيضا يجب أن يكون ذا سطوح أو خطوط كثيره بل ربما كان كالكره و البيضى و الشلجمى

و لاـ أن السطوح و الأبعاد التى وقعت فى الجسم مما يجب أن تكون متفاضله بل ربما يكون كالمكعب ثم جسميه المكعب ليست بسبب السطوح السته المحيطه به حتى إذا زالت زالت الجسميه بزوالها و كذا جسميه الأجسام ليست بأنها واقعه بين السماء و الأرض أو فى جوف المحدد حتى تعرض له الجهات و إن لم يكن بد من أن يكون الجسم إما محددا أو فى محدد.

فظهر من هذا أن وجود الأبعاد الثلاثه الموجوده بالفعل بأحد من المعانى المذكوره مما ليس مقوما للجسم و لا لازما من لوازم ماهيته و لاـ من لوازم وجوده بما هو وجود الجسم من حيث هو جسم حتى لاـ ينفك شى ء من الأجسام الموجوده- عن تلك الأبعاد بشى ء من الوجوه المفهومه منها بل يجب الرجوع فى تأويل هذا الرسم- إلى ما وقع التحقيق أولا فى التعريف السابق فيقال معنى هذا الرسم أن الجسم هو جوهر يمكنك أن توقع أو تفرض فيه خطا كيف ما وقع أولاـ فيسمى طولاـ و خطا آخر مقاطعا له على نقطه من النقاط الموجوده أو المفروضه تقاطعا على زوايا قوائم- فيسمى هذا الثانى عرضا و خطا ثالثا مقاطعا لهذين على القوائم فى النقطه المفروضه فى التقاطع الأول حتى يكون موضع التقاطع القائمى للخطوط الثلاثه نقطه واحده- و استحال وجود بعد آخر عمودى على نقطه واحده غير الثلاثه الموصوفه.

فالمراد مما ذكر فى تعريف الجسم بأنه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحيثيه التى مر وصفها و مر ذكر نظائرها و أشباهها ثم سائر الأبعاد و السطوح و التعليمات الموجوده أو الموهونه فى الجسم ليست داخله فى تجوهر الجسم بل هى أعراض خارجه لازمه أو مفارقه من توابع الجسم و لواحقه كما ستعلم و لفظ الاتصال مما يطلق تاره على صوره الجسم و تاره على المقادير التعليميه و غير التعليميه بحسب الاشتراك كما سنفصله إن شاء الله تعالى

تتمه استبصاريه

قد علمت أن معنى كون الجسم طويلا عريضا عميقا عند ما ذكرت عنوانا له و تعريفا بها إياه هو كونه بالصفه المذكوره و لما لم يفهم هـذا المعنى من ظاهر اللفظ- ترى المتأخرين عدلوا عنه و ذكروا فى تعريف الجسم أنه هو الذى يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثه متقاطعه على الزوايا القوائم فزادوا قيودا ثلاثه هى الإمكان و الفرض و كون الأبعاد على وجه القيام العمودى.

أما قيـد الإمكـان فلمـا عرفت أن وجود الأبعـاد ليس واجبـا فى الجسم لأنهـا ليست مقومه لماهيته و لا لازمه لوجوده فلو لم يقيد بالإمكـان فهم منه الفعليه المطلقه- التى هى أدنى مراتب مـا يغـاير الإمكان فلم يصـدق التعريف على الجسم الـذى لم يوجـد فيه الأبعاد و لو فى وقت من الأوقات فإذا قيد به دخل فيه ذلك الجسم فكل جسم و إن خلا عن وجود هذه الأبعاد لكن لم يخلو عن إمكانها.

و نقل صاحب المباحث المشـرقيه عن الشـيخ الرئيس قدس سره أن هذا الإمكان هو الإمكان العام ليتناول ما يكون أبعاده حاصله على طريق الوجوب كما فى الأفلاك- و ما تكون حاصله لا على طريق الوجوب مثل أبعاد الأجرام العنصريه و ما لا يكون شى ء منهـا حاصـلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكره المصـمته فإنا لو حملنا هـذا الإمكان على الإمكان المقارن للعـدم لكان الطعن متوجهـا بـأن يقـال إنك لما جعلت هـذا الإمكان جزء حـد الجسم أو جزء رسـمه فالجسم الـذى قـد فرض فيه بعض هـذه الأبعاد أو ثلثها بالفعل فقـد بطل جزء حـده أو رسـمه لأن القوه لا تبقى مع الفعل فقـد بطل أن يكون جسـما انتهى و فيه بحث أما أولاـ فلأـن فرض الأبعـاد المـذكوره الموصوفه بصـفه التقاطع القائمى يمكن على أنحاء شتى و وجوه غير متناهيه كلما خرج منها إلى الفعل بقى بعد فى القوه وجوه غير متناهيه منها حسب قبول الجسم انقسامات غير متناهيه فكل نقطه من

النقاط الغير المتناهيه المفروضه فى الجسم يمكن فرضها مجمع تقاطع أبعاد ثلاثه فى الجسم بالصفه المذكوره فلو حمل الإمكان المذكور على القوه الاستعداديه المقارنه لعدم ما هى استعداد له لم يلزم من وجود الأبعاد الثلاثه على الصفه المذكوره- بطلان مطلق الاستعداد بل بطلان استعداد مطلق الأبعاد الثلاثه أو بعضها و هو أيضا استعداد خاص لا يوجب رفعه رفع مطلق الاستعداد إذ الإمكان بهذا المعنى صفه وجوديه ليس معنى سلبيا هو سلب ضروره ما لجانب أو لجانبين كما سلف بيانه.

فبطلان فرد ما منه لا يستلزم بطلان طبيعته بخلاف بطلان فرد ما من المعنى السلبى المساوق لتحقق طبيعه ما هو سلب له فإنه يوجب بطلان طبيعه ذلك السلب أ و لا ترى أن طبيعه رفع حركه ما فى هذا اليوم يرتفع بوجود فرد ما من الحركه و لكن طبيعه الحركه لا يرتفع برفع فرد ما منها بل برفع جميع الأفراد لها و ذلك لأن تحقق الطبيعه بتحقق فرد ما منها و ارتفاعها بارتفاع جميع أفرادها.

و أما ثانيا فلأن الإمكان المذكور فى هذا التعريف على الوجه الذى قرره الرئيس فى إلهيات الشفاء حيث قال يمكنك أن تفرض فيه ليس وصفا للجسم حتى يبطل بوجود ما هو قوه عليه بل هو وصف بحال متعلقه فإنه وصف للفارض فبعد تسليم أن هذا الإمكان إذا كان بمعنى الاستعداد مما يبطل طبيعته بوجود فرد ما من طبيعه ما هو إمكان له و قوه عليه يلزم أن يبطل صفه الإمكان من الفارض بتحقق الفرض فيه لا بتحقق البعد فى الجسم.

و أما ثالثا فبعد تسليم أن الإمكان المذكور فى تعريف الجسم وصف للجسم- و لا بد أن ينعدم بثبوت ما هو إمكان له بأى وجه كان فهو إنما يلزم أن ينعدم بوجود فرض الأبعاد لا بوجود نفسها و أين أحدهما من الآخر على أن معنى الإمكان غير منحصر فى مفهوم الإمكان العام و الاستعدادى بل له معنى آخر يجوز أن يراد هاهنا و هو الإمكان الوقوعى بحسب نفس الأمر أعم من أن يكون معه استعداد أم لا فزياده قيد الفرض لإدخال الفلك فظهر فائده قيد الفرض أيضا و هو لا يغنى عن قيد الإمكان إذ ربما

لا يتحقق بالفعل و لا وقتا ما فى جسم من الأجسام فيلزم حينئذ أن يبطل جسـميته لعدم ذلك الفرض و هو مستحيل و ليس المراد منه نحو الفروض التقـديريه التى قـد تجرى فى المسـتحيلات بـل التجويز العقلى الـذى يسـتعمل فى الرياضـيات فلاـ يختـل طرده بالجواهر المجرده و أما تقييد الأبعاد على النحو المذكور فلإخراج السـطوح فإنها مما يمكن فيها الخطوط الكثيره المتقاطعه لكن التقاطع على وجه القيام لا يمكن فيها إلا بين خطين لا أكثر منهما.

و ذلـك لأـنه لم يتحقق بعـد نحو وجود السـطوح و لم يبرهن على أنهـا لاـ يمكن أن يكون إلاـ إعراضا و التعريف الاسـمى لأمر يختلف الناس فى نحو وجوده لا بـد و أن يكون على وجه يتوافق فيه القوم حتى يكون التنازع المعنوى فى معنى واحـد بينهم- و إلا لجاز أن يكتفوا فى تعريف الجسم ببعـد واحـد فإن الجوهر الممتد منحصـر فى الجسم لكن العلم بهذا الانحصار إنما يحصـل بعد إقامه البرهان على نحو وجوده و هو مطلب ما الحقيقيه.

فـذكر الأبعاد المتقاطعه على الوجه المذكور إما احتراز عما ذهب إليه بعض المعتزله من تألف الأجسام عن السـطوح الجوهريه و إمـا إيفـاء بتمـام تصوير ماهيه الجسم- و إشـعار بأن المعتبر فى جسـميه الجسم قبوله للأبعاد على الوجه المـذكور و إن كان قابلا لأبعـاد كثيره لاـ على هـذا الوجه فقـد وضـح هاهنا أيضا أن جسـمى المكعب و غيره- ليس بحسب ما وجـد فيها من الأبعاد حتى تبطـل الجسـميه ببطلانهـا و لاـ بحسب إمكـان وقوع أبعـاد مخصوصه شخصـيه على الوجه المـذكور حتى يبطـل ذلـك الإمكـان بتحققهـا- و يبطـل ببطلانهـا الجسـميه بـل المعتبر فى الرسم أو المأخوذ فى الحـد كون الجسم بحيث يمكن لأحـد أن يفرض فى داخل ثخنه بعدا و بعدا آخر عمودا عليه و بعدا ثالثا عمودا عليهما و هذا المعنى لا ينفك عن الجسم أبدا سواء وجدت فيه الأبعاد أم لا و سواء وجد الفارض أم لا و سواء تحقق منه الفرض أم لا

عقد و حل

و ربما قال قائل إن هذا الرسم غير صحيح بوجوه- أما أولا- فلصدقه على الهيولى الأولى لأنها جوهر يقبل الأبعاد و إن كان بواسطه الصور الجسميه فإن صحه فرض الأبعاد بالواسطه أخص من صحه فرض الأبعاد مطلقا و متى تحقق الخاص تحقق العام بالضروره.

و أما ثانيا فلأن الوهم مما يصح فيه فرض الأبعاد الثلاثه كذلك للمقادير الموجوده فيه و التعليميات مع أن الوهم ليس جسما طبيعيا.

و أما ثالثا فلأن الصحه و الإمكان و نظائرهما أمور عدميه و أوصاف لا ثبوت لها فى العين و التعريف بالعدميات لو جاز لجاز فى البسائط التى لا سبيل إلى معرفتها إلا باللوازم و أما الجسم فماهيه مركبه لوقوعها تحت جنس الجوهر فلها فصل يتركب هى منه و من الجنس و لتركبها من الهيولى و الصوره و التركيب فى الوجود يستلزم التركيب فى الماهيه.

فيقال فى الجواب أما عن الوجه الأول فلأن الأبعاد أعراض قائمه بالجسم لأنه موضوع لها و ليس للهيولى الأولى وجود فى ذاتها مستقل حتى يقبل شيئا شأنه أن لا يكون عارضا لأمر إلا بعد تمام تحصل ذلك الأمر الذى يقبله سواء كان بواسطه أو بدون واسطه بل لا يمكن لها فى ذاتها إلا قبول ما يكملها و يحصلها موجودا بالفعل و تقومها ماهيه نوعيه خارجيه.

نعم لو أريد بالواسطه الواسطه فى العروض بإزاء ما هو المعروض بالذات دون الواسطه فى الثبوت لكان صحيحا أن يقال إن الهيولى يقبل الأبعاد بالواسطه مثل ما يقال لمن يجلس فى السفينه إنه متحرك بالواسطه لكن صحه هذا الإسناد الذى هو بحسب الواسطه فى العروض بضرب من التجوز ليس كالإسناد الذى هو بسبب أمر متوسط فى الثبوت كاتصاف الماء بالسخونه بتوسط النار لأن هذا إسناد بالحقيقه دون الأول و اللازم فى التعريفات صدقها على أفراد المعرفات صدقا بالذات و عدم صدقها على غيرها كذلك

فلا يقدح فى صحه التعريف أن يصدق صدقا بالعرض على غير أفراد المعرف.

و بهذا يندفع كثير من الإشكالات التى تكون من هذا القبيل فإن المعلم الأول حد المتصل بأنه الذى يمكن أن يفرض فيه أجزاء يتلاقى على حد مشترك و رسمه بأنه القابل لانقسامات غير متناهيه و حد الرطب بأنه القابل للأشكال بسهوله و اليابس بأنه القابل لها بصعوبه فيتوهم ورود النقض بالهيولى الأولى فى جميع هذه الحدود و نظائرها- و بما ذكرناه يندفع النقض عن الجميع و لك أن تقول إن ماهيه الجسم مركبه بحسب الوجود الخارجى من الجزءين هما الهيولى و الصوره و الهيولى هو الجزء الذى به يكون الجسم قابلا متهيئا لحصول الأشياء له و الصوره هو الجزء الذى به يتحقق الحصول و الفعليه و لا دخل للصوره فى القابليه إذ جهه القابليه إنما هى للهيولى فقط- فالقابل للأبعاد فى الحقيقه هى الهيولى لا الصوره فينتقض التعريف طردا و عكسا لصدقه على الهيولى و إن كان بشرط الجسميه و عدم صدقه على المجموع المركب منهما أى الجسم لما بينا أن الصوره لا مدخل لها فى القابليه فليس القابل هو المجموع بل الهيولى بالشرط المذكور.

و لنا أن نجيب عنه بأن القبول هاهنا بمعنى مطلق الاتصاف بشى ء سواء كان على وجه الانفعال و التأثر التجددى الذى يقال له الاستعداد أو لم يكن و الذى يكون من خواص الهيولى هو الاستعداد لا مطلق الاتصاف لوجود الأوصاف الكماليه فى المفارقات من غير انفعال هناك فقبول الأبعاد الثلاثه بحسب الفرض لا يحتاج إلى انفعال ماده أصلا أ و لا ترى أن الجسم لو كان محض الجسميه من غير هيولى لكان قابلا للأبعاد الفرضيه باتفاق العقلاء و لهذا عرف الجسم به من لا يعتقد وجود الهيولى الأولى- أو نقول إن إمكان القبول للأبعاد صفه للجسم لا- القبول فلا- ينافى هذا كون القبول من جهه أحد جزءيه أ و لا- ترى أن إمكان الإنسانيه صفه للمنى و ليس المنى إنسانا فإمكان قبول الأبعاد من لوازم الجسم التى لا يحتاج ثبوتها له إلى قابليه و استعداد و إن كان

القبول بالفعل من عوارض الهيولى المفتقره إلى تغير و انفعال فافهم هذا فإن الإهمال فيه مما يغلط كثيرا- و أما الجواب عن الشک الثانی فلأن المراد من قبول الأبعاد أو صحه فرضها أو إمكان وجودها ما يكون بحسب الوجود الخارجی و النشأه التی نحن نتكلم فيها مع أحد أو نفيد له أو نستفيد منه و الوهم و إن قيل أشياء كثيره و أبعادا و أجراما عظيمه إلا أن قبوله لها بنحو آخر من الوجود غير وجود هذا العالم و أبعاد هذا العالم هی التی يمكن أن يشار إليها بالحواس الظاهره و عالم الخيال عالم آخر سماواته و أرضه أبعاده و أجرامه و أشخاصه و كيفياته كلها مباينه الحقيقه لأبعاد هذا العالم و أجرامه و أشخاصه و كيفياته و إليه الإشاره فی قوله جل ذكره يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ و أما إذا قلنا فی تعريف الرطب ما يكون قابلا للأشكال بسهوله لم يفهم إلا- ما يكون قابلا- لها فی وجوده الخارجی و كونه الدنياوی و أما فی غير هذا الكون فليس من شرط معنى الرطوبه- أن يقبل الشكل بسهوله أو صعوبه.

أ ما ترى أن القبر هاهنا قبر و أعداده متشابهه و فی البرزخ إما روضه أو نيران- و الوضوء هاهنا وضوء و هناک حور و الجهاد هاهنا جهاد و هناک نور و الدار هاهنا جماد و فی الآخره حيوان.

و لنعرض عن هذا النمط من الكلام لأن الأسماع مملوه من الصمم من استماع مثله و الأعين عماه عن مشاهده نشأه أخرى و القلوب مغشوه غيظا و عداوه للذين آمنوا بها و عملوا بموجبها.

و أما الجواب عن الشک الثالث فبأن التعريف المذكور لم يقع بنفس القبول- لكونه غير محمول و لا بالقابل بما هو قابل حتى يرد عليه ما ذكره من كونه وصفا اعتباريا لا يليق لتعريف الحقيقه الخارجيه بل وقع التعريف بكون خاص و نحو من الوجود و هو الجوهر الذی يكون بحيث يصلح لأن يفرض فيه الأبعاد أو الجوهر الذی يوجد فيه بحسب الفرض كذا و كذا فإن مفاد الذی ما يرادف الوجود أو يساوقه.

و التعريف للشـی ء بنحو من الكون و الوجود ليس تعريفا بأمر اعتبارى لا تحقق له كيف و وجود كل شـی ء هو المتحقق بالذات لاـ مـاهيته الكليه و كـذلک الحـال فی أكثر التعريفات الحقيقيه للأشـياء كتعريف الحيوان بأنه الجسم الـذى من شأنه أن يحس و يتحرك و تعريف الإنسان بأنه الحيوان الذى من شأنه أن يدرک الكليات أى يتعقل المعانى الكليه و يتصورها.

ثم لاـ فرق فی البسائط و المركبـات فيمـا ذكره فإن تعريف الحقائق الموجوده- بنفس السـلوب و الأعـدام غير جائز سواء كانت بسيطه أو مركبه لأن الغرض من التعريف تحصيل أمر فی الذهن و العدم و العدمى مفهومهما زوال شی ء لا تحصيله

فصل (1) فی ذكر اختلاف الناس فی تحقق الجوهر الجسمانی و نحو وجوده الذی يخصه

اشاره

أما الاعتقاد بوجوده على الوجه الذى يستلزم الجوهريه مع ما يصحح الطول و العرض و العمق مطلقا فهذا أمر ضرورى لا نزاع فيه لأحد من العقلاء و أما أنه متصل بنفسه أم لا أو أنه بسـيط أو مركب من جوهرين أو من جوهر و عرض فليس بضـرورى- و لهذا وقع الاختلاف بين الناس فی نحو وجوده.

فمن قائل من زعم أنه مركب من ذوات أوضاع جوهريه غير منقســمه أصـلا لا وهما و لا فرضا و لا قطعا و لا كسرا و هؤلاء أيضا تشعبوا إلى قائل بعدم تناهی الجواهر الفرده فی كل جسم حتى الخردله و هو النظام من المعتزله و أصحابه.

و قائل إلى تناهيها و هم جمهور المتكلمين.

و من قائل أنه متصل فی نفسه.

فمن هؤلاء من ذهب إلى أنه يقبل الانقسام بأقسامه لا إلى نهايه و هم جمهور الحكماء.

و منهم من ذهب إلى أنه يقبل عددا متناهيا ثم يؤدى إلى ما لا ينقسم أصلا و هو صاحب كتاب الملل و النحل.

و منهم من ذهب إلى أنه لا يقبل من الانقسام إلا ما سوى الخارجى أعنى الفك أو القطع لكون الجسم المفرد عنده صغيرا صلبا لا يقبل شيئا منهما لصغره و صلابته و هو ذيمقراطيس من الفلاسفه المتقدمين.

و القائل بانقسامه بأقسامه لا إلى نهايه افترقوا ثلاث فرق ففرقه ذهبت إلى أنه جوهر بسيط هو الممتد فى الجهات المتصل بنفسه اتصالا مقداريا جوهريا قائما بذاته و هو رأى أفلاطون الإلهى كما هو المشهور و مذهب شيعه المشهورين بالرواقيين و من يحذو حذوهم و سلك منهاجهم كالشيخ الشهيد و الحكيم السعيد شهاب الدين يحيى السهروردى فى كتاب حكمه الإشراق و فرقه إلى أنه جوهر مركب من جوهرين أحدهما صوره الاتصال و الآخر الجوهر القابل لها و هم أصحاب المعلم الأول و من يحذو حذوهم من حكماء الإسلام كالشيخين أبى نصر و أبى على و فرقه إلى أنه مركب لكن من جوهر قابل و عرض- هو الاتصال المقدارى و هو ما ذهب إليه الشيخ الإلهى فى كتاب التلويحات اللوحيه و العرشيه- و قد شنع عليه بعض الناظرين فى كتبه لما وجد تناقضا بين كلاميه فى هذين الكتابين- حيث حكم ببساطه الجسم و جوهريه المقدار فى أحدهما و اختار أنه مركب من جوهر سماه هيولى و عرض هو المقدار بناء على تجويزه تركب نوع واحد طبيعى من جوهر و عرض و بين الكلامين مخالفه بحسب الظاهر.

لكن الشارحين لكلامه مثل محمد الشهرزورى صاحب تاريخ الحكماء و ابن كمونه شارحى التلويحات و العلامه الشيرازى شارح حكمه الإشراق كلهم اتفقوا على عدم المنافاه بين ما فى الكتابين فى القمصود قائلين أن الفرق يرجع إلى تفاوت اصطلاحيه فيهما و يتحقق ذلك بأن فى الشمعه حين تبدل أشكاله مقدارين ثابت و هو جوهر لا يزيد و لا ينقص بتوارد الأشكال عليه و متغير هو ذهاب المقادير فى الجوانب و هو عرض فى المقدار الذى هو جوهر و مجموعهما هو الجسم و الجوهر منهما هو الهيولى على

مصطلح التلويحات و ذلك الامتداد الجوهرى هو الجسم على مصطلح حكمه الإشراق و هو الذى يسمى بالنسبه إلى الهيئات و الأنواع المحصله الهيولى فلا مناقضه بين حكمه ببساطه الجسم و جوهريه المقدار فى أحد الكتابين و حكمه بتركب الجسم و عرضيه المقدار فى الآخر فإن ذلك الجسم و الامتداد غير هذا الجسم و الامتداد فتوهم المناقضه إنما طرأ من اشتراك اللفظ.

بحث و إشاره

إن كلام هذا الحكيم العظيم فى بعض مواضع من كتابه الكبير المسمى بالشارع و المطارحات صريح فى أنه كان ينكر الاتصال و الامتداد سوى ما هو من عوارض الكم و فصوله و يبطل الاتصال الذى هو مقوم للجسم و ما ذكر فى التلويحات شيئا يدل على أن ما سماه هيولى يكون امتدادا جوهريا ممتدا بذاته أو مقدارا قائما بنفسه بل أثبت له خواص الهيولى التى هى عند المشائين أبسط من ماهيه الجسم بما هو جسم أعنى ما يصلح جنسا للأجسام النوعيه البسيطه أو المركبه إذ صرح فيه بأن فى الجسم ما يقبل الاتصال و الانفصال جميعا- و الاتصال نفسه لا يقبل شيئا منها فالقابل لهما أمر آخر و بأن الامتداد ليس خارجا عن حقيقه الجسم و إلا لما افتقر فى تعقلها إلى تعقله أولا فهو جزؤه و القابل له هو المسمى بالهيولى جزء آخر للجسم.

و هذا صريح فى أن رأيه هاهنا فى الهيولى موافق لرأى جمهور الحكماء و فى حكمه الإشراق نص على أن ما هو المسمى بالهيولى مقدار جوهرى قائم بنفسه- فالتناقض بين كلاميه بحاله فى جوهريه المقدار و عرضيته بلا مخلص و كذا فى بساطه الجسم و تركبه فإن ما سماه هيولى فى أحد كتابيه يجوز كونه جسما كما حكم عليه بناء على ما رأى من كونه متصلا بذاته و مقدارا جوهريا و ليس كمال الجسم إلا بهذا المعنى أو بما يلازمه.

و أما الهيولى التى أثبتها فى كتابه الآخر فإنها لا تصلح إلا جزء الجسم لأن

الجسـميه لا تتم و لا تتصور إلا بما يجرى مجرى الصوره الامتـداديه لا بمجرد القابل له فقط و سـيظهر لك الفرق بين الامتـداد و الاتصـال بـالمعنى الـذى هـو مقـوم للجسم عنـد أصـحاب أرسـطو و بين مـا هى نـوع من الكميه عـارض للجسم عنـدهم و مجرد الجسميه عند صاحب الإشراق و هو منكر للمعنى الأول مطلقا فهذا تفصيل ما اشتهر من مذاهب الناس فى حقيقه الجسم المطلق و نحن بصدد ترجيح قول الحكماء الذاهبين إلى تركبه من جوهرين جوهر مادى و جوهر صورى إن شاء الله العزيز الحكيم

فصل (۲) فى شرح الاتصال المقوم للجوهر الجسمانى و ما يلزمه و يتوارد عليه آحاده مع بقاء الأول

اشاره

إن أول مـا يجب عليـك هاهنـا أن تعلم معنى لفـظ الاتصـال و المتصـل بـالمعنى الـذى هو حقيقى لا بالقياس إلى شـى ء آخر و بالمعنى الذى هو مقيس إلى الآخر- أما ما هو صفه حقيقيه فهو أيضا معنيان.

أحدهما كون الشى ء فى مرتبه ذاته و حد ماهيته صالحا لأن ينتزع منه الامتدادات الثلاثه

المتقـاطعه مطلقـا من غير تعيين مرتبه من الكميه و العظم فلا تفاوت بحسـبه بين متصل و متصل و لا مساواه أى مماثله فى القـدر فلا يكون متصل بهـذا المعنى جزءا من متصل آخر و لا مشاركا و لا عادا و لا معـدودا و لا جـذرا و لا مجذورا و لا مباينا أيضا و لا أقل و لا أكثر.

و هو بهذا المعنى فصل مقسم لمقوله الجوهر و ثابت للجسم فى حد نفسه كما سـنبرهن عليه إن شاء الله تعالى إذ هو بعد ما حقق أمره فى عـدم كونه مؤلفا من غير المنقسـمات الجوهريه الوضـعيه فى مرتبه ذاته مصـداق لحمل المتصل و الممتـد عليه- مع قطع النظر عن العوارض و الخارجيات كلها فاتصاله و امتداده نفس متصليته و

ممتـديته لا أمر آخر يقوم به فيصـيره منشأ لصـدق المتصل عليه و موضوعا لحمله عليه سواء كان الجسم مجرد الصوره الامتداديه أو مؤلفا من صوره الامتداد و جوهر آخر قابل له على اختلاف رأى الحكيمين العظيمين المقدمين.

فـإن قلت لو كـان الجسم فى حـد نفسه متصـلا لأمكن فيه فرض شـى ء دون شـى ء و لكان قابلا للقسـمه إلى الأجزاء المقـداريه فيكون نوعا من الكم لأن هذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته و لغيره بواسطته.

قلنا ليس هذا القدر أى مجرد كون الشـى ء متصلا و ممتدا مساوقا لقبول القسمه المقداريه بل إنما يستتم ذلك بعد تعيين الكميه و تحصـيل قـدر الاتصال- إذ ما لم يتعين ذهاب قدر التمادى و الانبساط إما إلى حد معين من الحدود و النهايات- و مبلغ خاص من المبـالغ و الغايات أو إلى اللانهايه فيهما لم يصـح فيه فرض جزء معين دون جزء معين و لا يتميز فيه جزء عينى عن جزء عينى و لاـ وهمى عن وهمى بأحـد أسـباب القسـمه من الفـك أو القطـع أو الـوهم أو اختلاـف عرضـين قـارين كـالبلقه أو غير قـارين كمحاذاتين أو موازاتين إذ المصـحح و المهيى ء لجميع هذه الأنحاء فى القسـمه- هو تعين المقدار سواء كان معروض القسـمه و الاثنينيه نفس المقدار أو معنى آخر كالهيولى أو الجسم.

و ليس للجسم فى مرتبه ذاته إلا نفس الامتداد فى الجهات كلها من دون تعين الانبساط و تقدر الذهاب و الاتصال و إنما يعرض كميه الاتصال و تقدره بعد نفس الاتصال.

و الـدليل على أن كميه الاتصال غير الاتصال أن ماهيه الجسم متصوره فى الذهن مع قطع النظر عن الكميات المقداريه و العدديه نعم لا بد له فى الوجود الخارجى من تعين مقدارى و عددى فهو من اللوازم الوجوديه دون المقومات و اللوازم الذهنيه.

قال الشيخ الرئيس عظم الله تقديسه فى التعليقات إذا قلنا جزء من جسم

فمعناه جزء من مقدار الجسم فإن الجسم بما هو جسم ليس هو جزءا و لا كلا.

و مثاله فى المنفصل إذا قلنا جسمان من جمله خمسه أجسام فمعناه اثنان من جمله خمسه أعداد عرضت للجسم لا أن الجسم بما هو جسم واحد أو كثير.

و قال فى الشفاء فالجسميه بالحقيقه صوره الاتصال القابل لما قلناه من فرض الأبعاد الثلاثه و هذا المعنى غير المقدار و غير الجسميه التعليميه فإن هذا الجسم من حيث له هذه الصوره لا يخالف جسما آخر بأنه أكبر أو أصغر و لا يناسبه بأنه مساو أو معدود به أو عاد له أو مشارك أو مباين و إنما ذلك له من حيث هو مقدر و من حيث جزء منه بعده و هذا الاعتبار غير اعتبار الجسميه التى ذكرناها.

و ثانيهما كون الشى ء بحيث يوجد بين أجزائه المتخالفه الأوضاع الموهومه- حدود مشتركه

يكون كل حد نهايه لبعض و بدايه لآخر و من خواص المتصل بهذا المعنى قبوله للانقسام بلا نهايه و هو فصل من فصول الكم و يتقوم به ما سوى العدد من الكميات كلها قاره كانت أو غير قاره منقسمه فى الجهات كلها أو بعضها فقط فهذان المعنيان للمتصل كلاهما حقيقيان.

و الدليل على إطلاق المتصل على هذين المعنيين الذين أحدهما فصل الجوهر يتقوم به الجسم و الآخر فصل الكم يتقوم به الكم المتصل ما ذكره فى فصل من إلهيات الشفاء معقود لبيان أن المقادير أعراض بقوله و أما الكميات المتصله فهى المتصلات الأبعاد.

و أما الجسم الذى هو الكم فهو مقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصوره فهذه العباره نص منه على أن نفس الاتصال فى الجهات كيف كان و على أى قدر و مبلغ كان هو مقوم للجسم و جزء حده.

و أما مقدار هذا الاتصال فهو قسم من أنواع الكم يطلق عليه الجسم بالاشتراك- و ربما يقيد الجسم الذى هو الجوهر بالطبيعى و الذى هو عرض فيه بالتعليمى إذ يبحث عن الأول فى الحكمه التى تسمى بالطبيعيات و عن الثانى فى التى تسمى

بالتعليميات و أما ما هو صفه إضافيه فهو أيضا يطلق على معنيين.

أحدهما كون المقدار أو الشي ء ذى المقدار متحد النهايه بآخر مثله سواء كانا موجودين اثنين أو موهومين فيقال لأحدهما إنه متصل بالثانى بهذا المعنى.

و الثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركه جسم آخر فيقال لهذا إنه متصل بذاك بهذا المعنى فالمعنى الأول من عوارض الكم المتصل و هذا المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقا كاتصال خطى الزاويه أو من جهه ما هو فى ماده كاتصال الأعضاء بعضها ببعض و اتصال اللحوم بالرباطات و الرباطات بالعظام و بالجمله كل مماس يكون عسر القبول لمقابل المماسه

تلخيص و توضيح-

فقد استوضح بطلوع نور المعرفه من أفق التبيان أن للجسم الطبيعى بما هو جسم طبيعى امتدادا و انبساطا فى الجهات الثلاث مطلقا فهذا له بحسب سنخ طبيعته- لأنه من مقومات ماهيته و ليس له من تلك المرتبه أن يتعين تماديه بالنهايه و اللانهايه إن أمكنت بل أحدهما من عوارض الوجود له لا- من لوازم الماهيه كما مر فالجسم بهذه الحيثيه فى هذه المرتبه لا يساوى جسما آخر و لا يفاوته بالعظم و الصغر.

ثم إذا اعتبر تعين الامتدادات لحق له إمكان انفراض الأجزاء المشتركه فى الحدود المشتركه و عرض له الاتصال بالمعنى الذى هو مبدأ فصل الكم و مصحح قبول المساواه و المفاوته.

و لا يتوهمن أحد أن هناك امتدادين و ممتدين بالذات جوهريا و عرضيا بل إنما الممتد بالذات موجود واحد إن اعتبر مطلقا فهو جوهر مقوم للجسم الطبيعى- و ليس له بحسب هذه المرتبه أن يكون ممسوحا و إن اعتبر متعينا فى تماديه فصح أن يمسح بكذا و كذا مره أو مرات متناهيه أو لا متناهيه إن جاز وجوده فكان جسما

من باب التعليميات و كذلك السطح فيه اعتباران بأحدهما نهايه الجسم الطبيعى و ليس من الكميات و إن كان عرضا خارجا عن حقيقه الجسم و بالآخر نهايه للجسم التعليمى و يكون نوعا خاصا من المقادير القاره.

و كذا القياس فى الخط و الذى يكشف الأمر فى جوهر الجسم المتصل بأحد المعنيين و عرضيته بالمعنى الآخر بقاء شخصيه أحدهما مع تبدل شخصيات الآخر عند تبدل إشكال جسم واحد بعينه بالتدوير و التكعيب كالشمعه الواحده فهناك شخص الاتصال بالمعنى الأول باق و المقدار المساحى بحيث يمسح بكذا و كذا باق و هو حقيقه نوعيه من الجسم التعليمى لأن كل مرتبه من الكم بالذات نوع تام مباين لمرتبه أخرى فوقها أو تحتها و تبدل الأشكال مع انحفاظ المساحه توجب تبدل الأشخاص المتساويه فى الكم لأن التساوى يوجب المماثله فى الكم.

فعلم من هذا أن الجسم التعليمى عرض فى الجسم الطبيعى يفارقه فى الوهم دون الوجود بحسب الطباع و كلاهما يفارقان الماده بتتابعهما فى الوهم دون الوجود- إنما المفتقر إلى الماده فى الوجودين الوهمى و العينى تغيرات كل منهما و انفعالاتهما الشخصيه و سيظهر لك حقيقه هذه المعانى فصل ظهور و انكشاف فى الفصول التاليه- من بعد إن شاء الله الحكيم

فصل (۳) فى أن جميع الامتدادات و الاتصالات مما يستصح وجودها بالجوهر المتصل

إن العقل بغريزته التى فطر الناس عليها يحيل أن يعرض المقدار و الكميه الاتصاليه لما ليس ممتدا فى نفسه و متصلا فى ذاته كما قال الرئيس بلغه الفرس فى كتاب دانشنامج الموصوف بالحكمه العلائيه جسم در حد ذات پيوسته است كه اگر گسسته بودى قابل ابعاد نبودى فالأبعاد سواء كانت زمانيه أو مكانيه مما يتوقف

وجودها على متصل بنفسه مجردا عن التعين الامتدادى و التجدد الانبساطى حيث لم يكن ذاته ذاتا مقداريه إذ لو كان فى حد نفسه أمورا متفاضله لكانت بعد عروض المقدار المتصل له إما أن يكون باقيه على حالها من الانفصال أم لا فعلى الأول يلزم أن يكون المتصل منفصلا إذ تعدد المعروض يوجب تعدد العارض فإذا كان المعروض أمورا متباينه الوجود غير مشترکه فى الحدود المشترکه كان العارض كذلك فلم يكن مقدارا متصلا و هو خرق الفرض.

و أما الهيئه العارضه للعسكر و نظائره فليست عارضه لها فى الخارج من حيث ذواتها المتعدده بل إنما عرضت لها فى الذهن عند اعتبار العقل إياها أمرا واحدا- فثبت أن المقادير القاره عارضه للجوهر المتصل إما بلا واسطه كالجسم التعليمى أو بواسطه كالسطح و بعده الخط و كذا الحركه المتصله من جهه المسافه و بحسب اتصالها المسافى صالحه لأن يتكمم بالزمان و يتقدر به فإن جمله الكميات المتصله- مما ينصلح وجودها بتعلقها بالجوهر المتصل بالذات.

و إن سألت الحق فالكميه المنفصله و الكثره العارضه لنوع متفق الأفراد- لا يستصح وجودها إلا بانفصال الجوهر الاتصالى لأن تكثر النوع الوحدانى لا- يعرض- إلا- لما يعرض له الوحده الاتصاليه و ذلك لأن الموجب للتكثر لو كان أمرا ذاتيا له- أو لازما لطبيعته النوعيه لكان كل فرد منه أفرادا كثيره فلم يتحقق منه فرد واحد- فحيث لم يوجد واحد لم يوجد كثير هذا خلف.

فإذا لم يكن الكثره لازمه و لا الوحده لازمه و إلا لكان من حق نوعه أن لا يوجد إلا فى شخص و المفروض خلافه فلا بد أن يكون مثل هذا النوع صالحا فى وجوده للاتصال و الانفصال.

و قد علمت أن المصحح للاتصال ليس خارجا عن حقيقه الجسم الطبيعى من حيث الجوهر الاتصالى و سيظهر لك عن قريب أن القابل للانفصال جزء آخر من الجسم بمدخليه الجزء الصورى و إعداده إياه لقبول الفصل.

فعلم مما ذكرنا أن الكميات بجميع أجناسها و أنواعها مما لا يستصح إلا بالاتصال الجوهرى فليكن هذا عندك محفوظا

فصل (۴) فى أنحاء التقسيم إلى الأجزاء المقداريه و هى أربعه

أحدها انفكاكيه خارجيه توجب كثره بالفعل فى الخارج.

و ثانيها وهميه جزئيه توجب كثره فى الوهم و لا- يخرج فيها إلى الفعل فى الوهم إلا- جزئيات متناهيه العدد بالفعل مع إمكان آحاد أخرى لا إلى نهايه.

و ثالثها عقليه فرضيه تحيط بجميع الأجزاء الممكنه الانفراض مجمله على ما هو شأن العقل البسيط الإجمالى فى إدراك جزئيات الماهيه العقليه.

و رابعها ما بحسب اختلاف عرضين قارين أو غير قارين فالأول مبدأ الافتراق الخارجى و الثانى منشأ انتزاع الوهم صفه الافتراق بحسب حال الموصوف فى الواقع و القسمه بأقسامها إذا طرأ الجسم إنما ترد على الصوره الاتصاليه فى درجه مقدارها التعليمى إلا- أن الانفكاكيه مما يحتاج إلى تهيؤ من الماده و هى التى تقبلها و تنحفظ معها كما ستعرف فهى من عوارضها بالحقيقه و إن كان المهيى ء لقبولها الانفكاك مقدار تعليمى عارض لصوره اتصاليه.

و أما الوهميه فهى من عوارض التعليميات بما هى تعليميات من غير استعداد خاص للماده.

و أما العقليه فهى أيضا من عوارضها بما هى متصله اتصالا بالمعنى الأول من الأولين.

و مما يجب أن يعلم أن اسم الجزء يقع على ما يتركب منه الشى ء و على ما ينحل إليه و على الجزء المقدارى بضرب من الاشتراك أو على سبيل المسامحه و التجوز

فإن الأجزاء المقداريه أجزاء للمتصل بحسب الانفصال و الانحلال إليها لا بالحقيقه- بل بالمشابهه بأن يقدر و يفرض أنه لو كان للمتصل بما هو متصل أجزاء أى بحسب شخصه و وضعه لا بماهيته لكان أشبه الأشياء و أليقها بالجزئيه هذه الأمور المسماه بالأجزاء- لأنها لما تأخرت وجودها عن وجود ما هو الكل فليست أجزاء بالحقيقه للحقيقه- بل جزئيه كل منها بحسب وحدته الاتصاليه الشخصيه إنما هى بالقياس إلى عدد حاصل من الوحدات الاتصاليه و لهذا تكون متوافقه و موافقه للكل فى الحد و الاسم و العلم و الجسم فاحتفظ به كى ينفعك فى اندفاع ما ذهب إليه ذيمقراطيس

فصل (۵) فى إثبات المتصل الوحدانى لينكشف به نحو وجود الصوره الجسميه

اعلم أن المتكفل لتحقق الماهيات و إثبات نحو وجودها إنما هو العلم الكلى

و الفلسفه الأولى لا العلم الطبيعى(۱) كما أن إيجاد الحقائق الإبداعيه لا يتصور إلا من العقول الفعاله- دون القوى الجسمانيه المنفعله الواقعه فى عالم التغيرات و الاستحالات إذ العلم صوره للمعلوم و حقيقته.

و أقول إذا اشتدت معرفه الإنسان و حدت بصر بصيرته لعلم أن الفاعل لجميع الأشياء و كذا الغايه ليس إلا البارى جل اسمه بحسب قوه تأثيره فى الأشياء و سرايه نوره النافذ إليها فما من مطلوب إلا و يتكفل بإثبات وجوده العلم بالله عز اسمه و من

۱- لأن العلم الطبيعى إنما يبحث عن أحوال الجسم من حيث إنه يتغير و ليست الماهيات و لا نحو وجودها من العوارض الذاتيه للجسم من الحيثيه المذكوره بل إنها من عوارض الموجود من حيث هو موجود فيجب أن يبحث عنها فى العلم الأعلى فيكون المتكفل لهذا التحقيق و الإثبات هو العلم الإلهى بالمعنى الأعم، إسماعيل رحمه الله

عرف الله حق معرفته يحصل له بمعرفته تعالى معرفه جميع الأشياء الكليه و الجزئيه فيكون علمه بأى شى ء كلى أو جزئى من مسائل العلم الإلهى لأن علومه حصلت من النظر فى حقيقه الوجود و توابعها و عوارضها و عوارض عوارضها و هكذا إلى أن ينتهى إلى الشخصيات.

و هذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلى المسمى بالعلم الإلهى و الفلسفه الأولى إلا أن العقول الإنسانيه لما كانت قاصره عن الإحاطه بالأسباب القاصيه- المستعليه البعيده عن الجزئيات النازله فى هوى السفل الثانيه عن الحق الأول فى هاويه البعد فلا يمكن لهم استعلام الجزئيات المتغيره عن الأسباب العاليه فضلا عن مسبب الأسباب فلا جرم وضعوا العلوم تحت العلوم و أخذوا مبادى العلم الأسفل من مسائل العلم الأعلى فشغلهم شأن من شأن و أما الأولياء و العرفاء فجعلوا الحق مبدأ علومهم بالأشياء الطبيعيه و الرياضيه و الإلهيه كما أنه مبدأ وجود تلك الأشياء-

و قد روى عن أمير المؤمنين ص: ما رأيت شيئا إلا و قد رأيت الله قبله

و إليه الإشاره أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ شَهِيدٌ.

و بالجمله فإن الأشياء ذوى الأسباب(١) لا يحصل العلم اليقينى بها إلا من جهه أسبابها و عللها و هى أربعه فاعل و غايه و صوره و ماده.

فمن الأشياء ما له جميع هذه الأسباب.

و منها ما لا يكون لها إلا الأولين و العلوم المختصه بمثله يسمى علوم المفارقات و ما يخص بما له جميع الأسباب هو العلم الطبيعى إذا كانت أمرا مخصوصا و إلا فهو الرياضى فالبحث عن نحو وجود الجسم المطلق و إثبات الماده و الصوره

١- لأن ذوات الأسباب لا يعرف إلا بأسبابها و لما كان سبب جميع الأشياء هو الله تعالى فلا يعرف شى ء من الأشياء إلا بمعرفته فيكون معرفته مقدمه على معرفه الأشياء كما أن وجوده مقدم على وجودها، إسماعيل رحمه الله

و تشخصهما و تلازمهما على ذمه العلم الإلهى إذ لا ماده من حيث هى ماده لمثل هذه الأشياء و لا صوره.

و لما كان اتصال الجسم و قبوله للانقسامات بلا نهايه مساوقا لامتناع تألفه من غير المنقسمات الوضعيه فالبحث عن امتناع وجود الجوهر الفرد إنما يليق بهذا العلم لا بالطبيعيات فذكر مسأله الجزء فى أوائل الطبيعيات على سبيل المبدئيه.

اللهم إلا ما يستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعيه من جهه حركاته و قواه و أفعاله المتصله فإن شيئا واحدا يكون مسأله لعلمين مختلفين من جهتين مختلفتين- كبحث استداره الفلك.

فإنه ثبت فى الرياضى بالبرهان الإنى و البيان التعليمى و فى الطبيعى بالبرهان اللمى و البيان الطبيعى من جهه ما يعرض الطبيعه البسيطه من تشابه الآثار و كذا شى ء واحد قد يثبت نحو وجوده من مباديه المخصوصه ثم يجعل وجوده موضوعا لأحكام و أحوال خاصه ثم يصير تلك الأحوال بما يلزمها من الأحكام وسائل لانكشاف حقيقه ذلك الشى ء بنحو واضح لإثبات وجوده تاره أخرى و هذا مما يقع كثيرا عند تغاير الجهه.

إذا تقرر هذا فنقول إن الجوهر إذا كان له وضع و إشاره و تخصص بحيز بوجه ما فلا بد أن يكون له وجه إلى فوق و وجه إلى مقابله فينقسم و لو وهما و كذا له وجهان إلى الشرق و الغرب فينقسم كذلك و هكذا له وجهان إلى كل جهتين متقابلتين من الجهات المتقابله للعالم فيتكثر أجزاؤه بحسب محاذاته لكل جانب من جوانب العالم عينا أو وهما أو عقلا.

فإن قلت يجوز أن يكون لأمر واحد غير منقسم محاذيات و نسب إلى أمور خارجه بلا استيجاب تكثر فى جوهره و ذاته و غايه الأمر أن يتعدد أطرافه و نهاياته و عوارضه و تعدد العوارض لا يستلزم تعدد الذات مطلقا.

قلت أما تحقق المحاذيات و النسب المختلفه من غير تعدد فيما يوصف بها بوجه

من الوجوه أصلا فهذا مما يحرم فی شريعه العقل و يجزم بديهه العاقل ببطلانه.

و الذی يوجب التنبيه عليه أن الشی ء الذی له مماسات إلی أمور مختلفه بعينها إذا كان له انقسام بالفعل لكان كل من أجزائه مختصا بملاقاه أمر واحد من تلك الأمور المختلفه دون غيره بحيث يستحيل أن يكون الجزء الملاقی لهذا عين الجزء الملاقی لذلک فقد علم من ذلک أن تخالف النسبه الوضعيه و تعددها مما يوجب تخالف المنسوب و المنسوب إليه جميعا.

و لهذا عد الحكماء الوضع من الأمور المتكثره و المكثره بذاتها لأن طبيعته تقتضی التغاير و لو وهما فالشی ء الواحد من حيث هو واحد كما لا يمكن أن يكون ذا أوضاع متعدده كذلک لا يجوز أن يكون له بما هو واحد نسب مختلفه أو متعدده إلی أشياء ذوات أوضاع مختلفه من غير عروض كثره و تعدد فی ذاته يصحح ثبوت هذه النسب الكثيره.

و أما تجويز تعدد النهايات و الأطراف لشی ء واحد ذی وضع من غير أن يتطرق إليه بحسبها كثره و اثنينيه لا فی الخارج و لا فی الوهم فهذا أشد سخافه و أوغل نزولا فی الباطل و أبعد بعادا عن الحق.

اعلم أن للحكماء فی باب اتصال الجسم و نفی تركبها عن الجواهر الفرده- حججا قويه

و وجوها اضطراريه موجبه لوجود المتصل الجوهری و لهم فی هذا الباب طرق متعدده.

فمنها ما يبتنی علی أن تعدد جهات الجوهر المتحيز و نهاياته يوجب الانقسام.

و منها ما يبتنی علی الأشكال الهندسيه.

و منها ما يبتنی علی الحركات و المسامتات.

و منها ما يبتنی علی الظلال أما الطريق الأول فالمشهور منها فی الكتب حجتان خفيفتا المؤنه لعدم ابتنائهما علی إثبات الكره و الدائره و المثلث و نظائرها و لا علی الحركه و الزمان و أشباههما.

ففى الأول يفرض جوهر فرد بين جوهرين فردين فإن كان يحجز عن المماسه بين الطرفين فينقسم إذ يلقى كل منهما منه غير ما يلقى الآخر و إن لم يكن حاجزا- فاستوى وجود الوسط و عدمه و هكذا الحكم فى كل وسط فلم يبق حجاب فى العالم- و لا تقدر و حجم فالتداخل مستحيل.

و فى الثانيه يفرض جوهر فوق اثنين و على ملتقاهما فإن لقى بكله أو ببعضه كل كليهما فيتجزى أو بكله كل أحدهما فقط فليس على الملتقى و قد فرض عليه و إن لقى بكله أو ببعضه من كل منهما شيئا فانقسم و انقسما جميعا.

و الاحتمالات ترتقى إلى عشره كما صوره بعض من المشتغلين بالتدقيق.

و من الحجج فى هذا الطريق أنه إذا انضم جزء إلى جزء فإما أن يلاقيه بالكليه- بحيث لا يزيد حيز الجزءين على حيز الواحد فيلزم أن لا يحصل من انضمام الأجزاء حجم و مقدار فلا يحصل جسم أولا بالكليه بل لشى ء دون شى ء فيكون له طرفان و هو معنى الانقسام و هذه الحجه أخف مؤنه من السابقتين فى نفى التركب من تلك الجواهر.

و أما فى نفى الجوهر الفرد مطلقا فلا أخف مما ذكر أولا قبلهما.

و منها أنا نفرض صفحه من أجزاء لا يتجزى له الطول و العرض دون العمق- فإذا أشرقت عليها الشمس أو وقعت فى شعاع بصر حتى يكون وجهها المضى ء أو المرئى غير الوجه الآخر فينقسم.

و أما الطريق الثانى المبتنى على الأشكال و الزوايا و الأوتار فوجوه هذه الطريق كثيره كما يظهر على المتأمل فى كتاب أقليدس الصورى.

و نحن قد ذكرنا فى شرحنا للهدايه الأثيريه قسطا صالحا من البراهين المبتنيه على القوانين الهندسيه الداله على اتصال الجسم و قبوله للانقسامات بلا نهايه من أراد الاطلاع عليها فليرجع إليه

عقده و حل

قال شارح المقاصد إن برهان هذه الأشكال على ما بينه أقليدس مما يبتنى على رسم المثلث المتساوى الأضلاع المتوقف على رسم الدائره لكن لا سبيل إلى إثباتها على القائلين بالجزء لأن طريقه أن يتخيل خط مستقيم متناه يثبت أحد طرفيه و يدار حول طرفه الثابت إلى أن يعود إلى موضعه الأول فيحصل سطح محيط به خط مستدير حاصل من حركه الطرف المتحرك و فى باطنه نقطه هى الطرف الثابت و جميع الخطوط الخارجه من تلك النقطه إلى ذلك الخط متساويه لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذى أدير و لا نعنى بالدائره إلا ذلك السطح أو ذلك الخط.

و هذا البيان لا ينهض حجه على مثبتى الجزء إذ ما ذكر محض توهم لا يفيد إمكان المفروض فضلا عن تحققه و لو سلم فإنما يصح لو لم يكن الخط و السطح- من أجزاء لا- تتجزى أو مع ذلك يمتنع الحركه على الوجه الموصوف لتأديها إلى المحال و على هذا القياس إثبات الكره انتهى كلامه.

و الحل بأن إثبات الدائره و الكره و نظائرهما بطريق الحركه و إن توقف على اتصال المقادير كما قرره المعترض و قد نص الشيخ عليه أيضا و غيره أيضا من الحكماء و ما فعله الفرجار ليس إلا دائره عرفيه لا حقيقيه إلا أن طريق إثبات الدائره- ليس منحصرا فى الحركه على الوجه المذكور.

بل للحكماء طريقان آخران لا يتوقف شى ء منهما على نفى الجزء أولا فإن الرئيس قدس سره أثبت فى الشفاء و النجاه الكره أولا- بطريق لمى مبناه على إثبات الطبيعه فى الأجسام و كون مقتضاه فى البسائط الجسمانيه ليس من جمله الأشكال- إلا الاستداره لتشابهها بل الكرويه على الخصوص لأن شأن ما لا زاويه له من الأشكال البيضيه و الشلجميه و المفرطحه أن يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز و اختلاف تقدر فى الطول و العرض و الطبيعه البسيطه لا توجب اختلافا و إذا أثبت الكره

بهذا الطريق فيثبت وجود الدائره بسبب قطع يحدث أو يتوهم فى الكره الحقيقيه.

ثم قال و أصحاب الجزء يلزمهم أيضا وجود الدائره فإنه إذا فرض الشكل المرئى مستديرا مضرسا و كان موضع منه أخفض من موضع حتى إذا أطبق طرفا خط مستقيم على نقطه تفرض وسطا و على نقطه فى المحيط استوى عليه فى موضع كان أطول.

ثم إذا طبق على الجزء المركزى و على الجزء الذى ينخفض من المحيط كان أقصر- أمكن أن يتمم قصره بجزء أو أجزاء فإن كان زياده الجزء لا يستوى بل يزيد عليه فهو ينقص عنه بأقل من جزء و إن كان لا يتصل به بل يبقى فرجه فليدبر فى الفرجه هذا التدبر بعينه فإذا ذهب الانفراج إلى غير النهايه ففى الفرج انقسام بلا نهايه و هذا خلف على مذهبهم انتهى.

فقد علم أن وجود الدائره و الكره و أمثالهما ليس موقوفا على نفى الجزء- و إن كان جمهور المتكلمين القائلين بالجزء أنكروها فإن وجودها يؤدى إلى نفى وجودها أما الدائره فلأنها لو كانت من الأجزاء الغير المتجزيه فإما أن يكون ظواهر الأجزاء متلاقيه كبواطنها أو لا.

فعلى الأول إما أن يكون بواطنها أصغر من الظواهر فينقسم أولا- فيساوى فى المساحه باطن الدائره أعنى المقعر ظاهرها أعنى المحدب و هو باطل فإن كنت متوقفا فى بطلانه فانظر إلى استلزام تساويهما مساواه الدائرتين المحيطه بها و المحاطه بها و كذا المحيطه بالمحيطه إلى أن يبلغ المحدب الأقصى و المحاطه بالمحاطه إلى أن ينتهى إلى المحيطه بالمركز و بطلانه ضرورى و اللزوم واضح لأن التقدير تساوى الظاهر و الباطن و المطابق و المطابق.

و على الثانى و هو أن يكون ظواهر الأجزاء غير متلاقيه يلزم انقسام الجزء لأن غير الملاقى غير الملاقى و لأن ما بينهما من الفرج إن لم يسع كلا منها جزء لزم الانقسام- و إن وسعه يلزم أن يكون الظواهر ضعف البواطن و الحس يكذبه.

و أما الكره فحكمها يعرف بالمقايسه إلى ما ذكر من حكم الدائره فقد انتظم أنه كلما صح القول بالدائره أو الكره لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق أو كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالى باطل.

فإذا تقرر ذلك فاعلم أن طريق إثبات الحقائق إما البرهان و الحكمه و إما المجادله(۱) بالتى هى أحسن ففى الأول الغرض إثباتها مطلقا تحصيلا للمبرهن- ما هو كمال نفسه سواء صدقه غيره أم لا و فى الثانى(۲) إصلاح المدينه و مصلحه الناس فى هدايتهم إلى الحق و إرشادهم و صيانتهم عن الباطل فى العقائد.

و كثير من الباحثين أهملوا فى شرائط المباحثه مثل أنهم إذا حاولوا إقامه الحجه على نفى الجزء بطريق قياس الخلف استدلوا عليهم بوجود الدائره بأن قالوا على تقدير وجود الدائره و تركبها من الأجزاء يلزم الانقسام.

فلهم أن يجيبوا عنه بأن الانقسام و إن كان محالا- عندنا لكن ثبوته على فرض أمر مستحيل ليس بمحال و ذلك الأمر وجود الدائره لأدائها إلى انقسام الجزء- فأما إذا أقيم البرهان على وجود الكره و الدائره بأصول فلسفيه مبتنيه على إثبات الطبائع فى الأجسام و إيجابها للأشكال المستديره بالقوابل البسيطه فذلك و إن كان تماما فى نفسه لكن ليس نافعا فى حقهم لإنكارهم تلك الأصول المبتنيه على نفى الفاعل المختار على زعمهم.

۱- لا يخفى أن المجادله لابتنائها على المسلمات و المشهورات لا يفيد إلا الظن فلا يكون طريقا لإثبات الحقائق لكن لما كان ملزما للخصم المعاند للحق و بإلزامه يسلم الحق عن المعارض و صار ثابتا كان الجدل طريقا لإثبات الحقائق بهذا المعنى فتدبر، إسماعيل رحمه الله

۲- و يشاركه فى هذه المنفعه الموعظه الحسنه قوله تعالى ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَهِ وَ الْمَوْعِظَهِ الْحَسَنَهِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِى هِیَ أَحْسَنُ فتفطن، إسماعيل رحمه الله

و هـذا أيضا نوع من الاختلال فى المباحثه إذا أريـد إلزامهم بهـذا الطريق- إذ قد ثبت فى الميزان مقدمه أن من جمله المغالطات الموقعه للخطإ فى الاستدلال- أخذ مقدمه لا يسلمها الخصم فى القياس الجدلى و إن كانت صحيحه برهانيه فى نفس الأمر.

و من هـذا القبيـل الاسـتدلالات التى وقعت لبعض النـاس على إبطـال الجزء الـذى لا يتجزى مما يبتنى على أشـكال غير المربع و المثلث(١) القـائم الزاويه المتسـاوى السـاقين- ممـا ينكره القائـل بوجود الجوهر الفرد فـإن المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم- يحيلون من الأشـكال إلا المربع و المثلث الـذى هو يحصل من قطر المربع من الضـلعين- اللـذين يوترهما ذلك القطر فكل دليل يبتنى على غير هذين الشكلين من الأشكال لا يكون برهانيا و لا جدليا.

أما عـدم كونه برهانيا فلأنه لقائل أن يمنع لزوم المحال و الخلف على التقـدير المذكور بأن يقول إن اللازم من الدليل و إن كان أمرا محالا فى الواقع إلا أن محاليته على التقـدير المذكور غير مسـلم لكون ذلك التقدير أمرا مسـتحيلا فيجوز أن يكون مسـتلزما لمستحيل آخر عند فرضه.

و أما عدم كونه جدليا فلأن الخصم لا يساعده لابتنائه إما على أصل الاتصال و إما على أصول أخرى فلسفيه كبعض الوجوه التى ذكرها العلامه الخفرى فى رساله له- فى نفى الجزء من فرض مثلث متساوى الساقين الـذى عدد أجزاء قاعدته أقل من أجزاء كل من ساقيه كقوس الميل الكلى فى الفلك مع الربعين من دائرتى المعدل و منطقه البروج المنتهيين إليها الآخذين من نقطه التقاطع الربيعى أو الخريفى و أن الانفراج

١- أقول وجود المثلث المـذكور يسـتلزم نفى الجـذر فإنـا إذا فرضـنا مثلثا يكون كل من ساقيه من خمسه أجزاء فلا محاله يكون الساق الآخر الذى هو وتر القائمه جذر خمسين جزء بشكل العروس و هو يستلزم انقسام الجزء فافهم، إسماعيل رحمه الله

بين الساقين يتصاغر إلى أن يصير بقدر جزء واحد و بعده يصير أصغر فيلزم الانقسام فيما لا ينقسم و كما فى الدليل الذى ذكره حنين بن إسحاق من أنه لو تركب الجسم من الجزء لزم أن يكون قطر فلك الأفلاك مقدار ثلاثه أجزاء لا يتجزى.

بيان اللزوم أن نفرض ثلاث خطوط متماسه يكون كل منها مركبا من جواهر إفراد و يكون الوسطانى قطرا للمحدود و أحد جانبيه خط أ ب و الآخر ج د.

فإذا وصلنا بين نقطتى أ د بخط أ د لكان مارا بالمركز ملاقيا بالمحيط من الجانبين مع أنه مار بثلاثه خطوط متصلات فيكون مركبا من ثلاثه أجزاء و هو المطلوب.

و فساده يعلم مما ذكرناه فإن كون القطر مركبا من ثلاثه أجزاء و إن كان ممتنعا فى نفس الأمر إلا أن استحالته على الفرض المذكور ممنوع فإنه على أصل إثبات الجزء و تماس الخطوط المذكوره الجوهريه المتألفه من غير المنقسمات لا يمكن وقوع خط جوهرى مركب منها قطرا لمربع سطحى و مارا على الخطوط الجوهريه- إلا إذا كانت أجزاء الأضلاع و القطر متساويه.

و كذا يجب أن يكون هاهنا أجزاء الخط المار المتلاصقه و عدد الممرور بها- من الخطوط المتلاصقه متساويه.

ثم العجب أن بعض الأعلام ذكر فى بعض تعاليقه على شرح الهدايه أن أصل هذا الوجه مأخوذ من كلام الشيخ فى عيون الحكمه و إلهيات الشفاء حيث استدل على بطلان تركب الجسم من الجواهر الفرده بأنه لو تركب الجسم منها لزم أن يكون قطر المربع و المستطيل مساويا لضلعه.

ثم نقل منها وجها آخر مع أن مسأله بطلان الجزء لم يذكر فى إلهيات الشفاء- أصلا فضلا عن هذا أو غيره.

و ما يظهر بمراجعه كتبه كطبيعيات الشفاء و غيرها ليس إلا أنه فرض سطحا

متألفا من أربعه خطوط جوهريه تركب كل منها من أربعه أجزاء يلزم مساواه القطر للضلع و هو طريق حسن فى إلزام القائلين بالجزء لا غبار عليه.

و أما الطريق الثالث المبتنى على الحركات و تفاوتها التى ليس بتخلل السكنات- فكما احتجوا بحركه جزءين أحدهما فوق أحد طرفى خط مؤلف من أربعه أجزاء- و الآخر تحت طرفه الآخر يكون حركتاهما متساويتين فى السرعه و البطوء و الأخذ- فيلتقيان لا- محاله عند مقطع و هو ملتقى الثانى و الثالث أو بحركه جزءين كلاهما فوق طرفى مؤلف من ثلاثه أجزاء فإنهما يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع وهما.

و كما احتجوا بعدم لحوق السريع البطى ء عند كونهما آخذين فى الحركه معا- كالسريع خلف البطى ء بمقدار من المسافه بينهما.

بيانه أن السريع إذا قطع جزءا فلو قطع البطى ء أقل منه لزم الانقسام و إن قطع مساويا له أو أكثر لم يلحقه السريع أبدا و المشاهد خلافه هذا خلف.

و كما احتجوا من جهه المسامته بقولهم إن من المعلوم أن للشمس سمتا بواسطه ذى الظل مع الحد المشترك بين الظل و الضوء و حركه الظل أقل من حركه الشمس- فإذا تحركت جزء تحرك أقل و إلا لكان ما سامته الشمس دائره مساويه لمدارها على جسم صغير.

و كما احتجوا من جهه المماسه بأنا إذا وقعنا خطا مستقيما كالسلم على جدار قائم على سطح الأرض حصل هناك شبه مثلث قائم الزاويه كان الخط المذكور وترا لها و فرضنا كل واحد من الضلعين المحيطين بالقائمه خمسه أذرع مثلا.

فلا محاله يكون السلم جذر خمسين لقوه شكل العروس فإذا جررنا السلم و الوتر من أسفله على خلاف جهه الجدار إلى أن ينحط أعلاه عن طرف الضلع المنطبق على الجدار مقدار ذراع وجب أن يكون ما ينجر منه من أسفله أقل من ذراع- إذ لو كان ذرعا صار ذلك الضلع أربعه و الضلع الثانى سته فيصير مربع

الضلعين اثنين و خمسين مع كون السلم و ما ينطبق عليه جذر خمسين و ذلك محال فثبت أنه ينجر أقل من ذراع.

و أنت إذا فرضت بدل الأذرع أجزاء لا تتجزى فإذا انجر الوتر من أعلاه جزء وجب أن ينجر من أسفله أقل من جزء و ذلك يوجب الانقسام.

و أما الطريق الرابع المبتنى على الظلال فكقولهم إذا غرزنا خشبه فى الأرض فعند كون الشمس فى الأفق الشرقى لا بد و أن يقع لها ظل.

ثم لا شك أن ذلك الظل لا يزال يتناقص إلى أن يبلغ الشمس وقت الزوال فعند ما تحركت الشمس جزءا واحدا لا بد أن ينتقص من الظل شى ء فإما أن يكون جزءا واحدا- فيلزم أن يكون طول الظل مساويا لربع الفلك و إنه محال أو أقل فيلزم الانقسام

أوهام و إزاحات-

من الناس من استدل على اتصال الجسم

بأن الجسم لو كان مركبا من أجزاء لا تتجزى لكان متقوما بها فيكون تعقلها قبل تعقله و يكون بين الثبوت غير مفتقره إلى البيان و لا ينكرها كثير من العقلاء و بطلان التوالى بأسرها يدل على بطلان المقدم.

و الجواب أن هذه مغالطه نشأت من الخلط بين الأجزاء المحموله و الأجزاء الخارجيه و أجزاء صفات أحدهما للأخرى فإن الصفات المذكوره إنما هى فى الأجزاء العقليه كالأجناس و الفصول و مع ذلك يشترط كون الماهيه متعقله بالكنه و هو ممنوع.

و أما الجزء الخارجى فربما يفتقر إلى البيان كالهيولى و الصوره عند الحكماء- و كذا العقلى إذا لم يتصور الماهيه بحقيقتها كجوهريه النفس عند من يقول بجنسيتها لها- و لغيرها من الجواهر.

و منهم من زعم أنه لو وجد الجزء لكان متناهيا ضروره

فكان مشكلا كره أو مضلعا لأن المحيط به إما حد واحد أو أكثر و كل منهما يستلزم الانقسام أما المضلع فظاهر و أما الكره فلأنه لا بد عند ضم بعضها إلى بعض من تخلل فرج بين الكرات يكون كل

فرجه أقل من الكره.

و الجواب بأن التشكل من عوارض المقدار الطويل العريض العميق و الجزء ليس له امتداد أصلا فی جهه و إلا لكان خطا فكيف فی الجهات و إلا لكان جسما و لو سلم فذلک فی الأجسام دون الأجزاء.

و منهم من تخيل أن ظل كل جسم يصير مثليه فی وقت ما

و حينئذ يكون نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذی طوله أجزاء وتر يكون شفعا له نصف هو نصف ظل ذلک الجسم فينتصف الجسم و ينقسم الجزء.

و الجواب بمنع كليه الحكم المذكور(۱) و إنما ذلک فيما له نصف فالاشتباه فی هذا الأخير كمتلوه إنما وقع من جهه أجزاء صفه الشی ء(۲) على جزئه الغير المنقسم

فصل (۶) فی ذكر ما يختص بإبطال مذهب النظام المعتزلی

اعلم أنه وافق الحكماء فی قبول الجسم انقسامات بغير نهايه إلا أنه و غيره من المعتزله لا يفرقون بين القوه و الفعل فيأخذ هو تلک الأقسام حاصله بالفعل فمن هاهنا يلزم عليه الانتهاء إلى ما لا ينقسم فقد وقع فيما هرب عنه من حيث لا يشعر.

۱- الحكم المذكور هو أن نصف ظل كل شی ء ظل نصفه و السند للمنع هو أن الحكم المذكور يقتضی أن يكون لكل شی ء ذی ظل نصف و هذا يقتضی انقسام الجزء فهذا الحكم فرع انقسام الجزء فكيف يثبت به انقسام الجزء فتدبر، إسماعيل رحمه الله

۲- أقول إذا لم يكن شی ء أی أجزاء وحدات سوى وحدات الأجزاء فصفاته بعينها صفات الأجزاء- كما فی العشره من الناس مثلا فإن صفات العشره بعينها صفات آحادها فعلى هذا يظهر قوه الاستدلال فإن تركب الجسم من الأجزاء التی لا يتجزى من هذا القبيل لأن الاتصال بينها بحسب الحس لا بحسب الواقع إلا أن يقال بأن هذا الاتصال له أثر فتدبر، إسماعيل رحمه الله

و قد يستدل على إبطال مذهبه أولا بالنقض بوجود المؤلف من أجزاء متناهيه و لو فى ضمن جسم آخر إذ لا كثره إلا و الواحد فيها موجود فإذا أخذ منها آحاد متناهيه أمكن أن يركب فيحصل منها حجم لأنها أجزاء مقداريه متبائنه فى الوضع.

ثم يستدل على تعميم الحكم بتناهى الأجزاء فى جميع الأجسام بنسبه أجزاء ذلك الجسم إلى أجزاء سائر الأجسام و نسبه حجمه إلى حجمها ليلزم المطلوب إذ بحسب ازدياد الأجزاء يزداد الحجم فنسبه الحجم إلى الحجم كنسبه الأجزاء إلى الأجزاء و لما كانت الأحجام و الأبعاد متناهيه كما سيجى ء فلو لم يكن أجزاء كل جسم متناهيه- لزم أن يكون نسبه المتناهى إلى المتناهى كنسبه المتناهى إلى غير المتناهى.

و اعترض عليه بمنع توافق النسبتين على التقدير المذكور و تجويز كون النسبتين مختلفين مع أن الازدياد فى الحجم بسبب الازدياد فى العدد مستندا بأن ازدياد الزاويه على الزاويه فى المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر مع أن النسبه بينهما ليست على نهج واحد- فإن نسبه الزاويه الحاده فى المثلث المتساوى الساقين القائم الزاويه إلى القائمه بالنصف- و ليست نسبه وترها إلى وتر القائمه كذلك بالشكل الحمارى بل يجوز أن يكون نسبه الجسمين من النسب الصمم التى توجد فى المقادير دون الأعداد فلا يوجد مثله فى الأعداد لأن نسبتها عدديه قطعا.

و رد هذا بأنه لما كان الجسمان عنده مركبين من الأجزاء التى لا تتجزى- فقد وجد لها عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبه بينهما عدديه فلا يكون صميه فإن التفرقه بين الأعداد و المقادير إنما هى بوجوب انتهاء الأعداد إلى الواحد- بخلاف المقادير فإذا كانت المقادير كالأعداد فى تألفها من الوحدات لم يبق فرق إلا بأن الوحدات فى أحدهما وضعيه و فى الآخر عقليه.

و أما الجواب عما ذكر أولا- بأن ازدياد الوتر ليس مما يوجبه مجرد ازدياد الزاويه فى الانفراج بل مع ازدياد تعاظم الخطين المحيطين بها على نسبه ازديادها- و عند ذينك الأمرين يكون ازدياد الوتر على النسبه المذكوره و هذا و إن كان بحثا

على السند إلا أن الغرض التنبيه على فساد هذا التصوير.

و مما يختص أيضا بمذهبه من الفساد عدم قطع مسافه معينه فى زمان معين و ذلك لأن قطع كل قسم من المسافه كالنصف موقوف على قطع قسمه و قسم قسمه إلى غير النهايه- و هى أمور مترتبه و الموقوف على أمور مترتبه غير متناهيه محال فقطع المسافه يكون محالا على مذهبه.

و لهذا ارتكب الطفره و هى مع شناعته لم ينفعه لأن المقطوع إن لم يكن أكثر من المطفور فلا أقل يكون مساويا أو أقل منه و جزء المسافه و إن قل كان حكمه فى الانقسام حكمها و المشاهد من الحركه ليست إلا قطع المسافه لا تركها أصلا- و اعتبر بإمرار العضو اللامس على صفحه لمساء و بمد القلم على بيضاء بالسواد كيف يجد كلها ملموسا و مسودا.

و لو كانت نسبه المقطوع إلى المطفور نسبه المتناهى إلى غير المتناهى لوجب أن لا يقع الإحساس بالملموس و لا بالأسود الأعلى هذه النسبه فليس كذلك و على هذا القياس فساد اعتذاره عن ذلك بالتداخل.

و من الناس من حاول الاعتذار عن قبله فى ذلك الأشكال بأن قطع المسافه المعينه إنما توقف على زمان غير متناه الأجزاء ينطبق كل جزء منه على جزء من الحركه و هو على جزء من المسافه و هذا لا يستلزم عدم تناهى الزمان لأن المحدود من الحركه و الزمان يشتمل كل منهما على أجزاء غير متناهيه كالجسم المتناهى.

و زعم أن هذا مثل قول الحكماء القائلين بقطع المسافه المحدوده مع كونها محتمله للأقسام بغير نهايه فى زمان محدود و ذلك لكون الزمان أيضا كذلك و ذهل عن الفرق بين المذهبين بالقوه و الفعل جهلا منه أو تجاهلا حبا للتعصب أو رفضا للحكمه و عن أن ما يوجد شيئا فشيئا من بدايه إلى نهايه فاستحاله كونه غير متناهى العدد معلوم بالضروره كاستحاله كون المحصور بين حاصرين غير متناه

فالقول به قرع لباب السفسطه و ضلال عن سنن الحق و صراطه المستقيم.

فمن كان ذا بصيره يتفطن بفساد هذا المذهب من نفسه بدون الرجوع إلى قطع المسافه و إن كان عدم التناهى فيما له امتداد واحد أظهر و أجلى و لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور.

ثم العجب أن المصحح لرأى النظام كيف صار بعينه نقضا على مذهب الحكماء- فى اتصال الأجسام عند جماعه بأعيانهم

فصل (۷) فى الإشاره إلى مفاسد مترتبه على نفى الاتصال فى الجسم يشهد الحس ببطلانها

و قد التزمها مثبتو الجزء الذى لا يتجزى و هى تفكك أجزاء الرحى و سكون المتحرك و الطفره و التداخل و عدم لحوق السريع البطى ء و لقوه هذه المفاسد- انعطف بعض المتكلمين عن إصرارهم على إثبات الجزء راجعين إلى مذهب المحققين- منهم الإمام الرازى و غيره و توقف بعضهم.

قال فى كتاب نهايه العقول اعلم أن من العلماء من مال إلى التوقف فى هذه المسأله بسبب تعارض الأدله فإن إمام الحرمين صرح فى كتاب التلخيص فى الأصول أن هذه المسأله من مجازات العقول و كذا أبو الحسين البصرى و هو أحذق المعتزله.

فنحن أيضا نختار هذا التوقف فإذن لا حاجه لنا إلى هذا الجواب عما ذكروه انتهى قوله و نقل فى التأريخ أنه وقعت مناظره فى مجلس صاحب بن عباد بين جماعه من أصحاب تناهى الأجزاء و أصحاب النظام القائل بعدم تناهيها كما مر ذكره فألزم أصحاب التناهى أصحاب النظام أنه يجب من كون الأجزاء غير متناهيه فى الجسم أن

لا يقطع مسافه محـدوده إلا فى زمان غير متناه لأنه لا بـد عند الحركه من خروج كل جزء من حيزه و دخوله فى حيز جزء آخر و انتقـال جزء غيره إلى حيزه فـإذا كـانت الأـجزاء غير متنـاهيه كـان زمـان القطع غير متنـاه فارتكبوا فى الجواب القول بالطفره- ثم ألزموهم أيضا بأن كون الجسم مشتملا على ما لا يتناهى من الأجزاء يستلزم أن يكون حجمه غير متناه فالتزموا تداخل الأجزاء.

ثم إن أصـحاب النظام ألزم أصـحاب تناهى الأجزاء تجزيه الجزء القريب- من قطب الرحى عند حركه البعيد و قطعه جزءا واحدا لكون القريب أبطأ من البعيـد- و التزموا أن البطى ء يسـكن فى بعض أزمنه حركه السـريع و لاـ يكون ذلـك إلاـ بتفكك أجزاء الرحى عند حركتها على مثل دوائر دقيه بعضها فوق بعض.

و شـنعت كل من الطائفتين على الأخرى و اسـتمر التشـنيع عليهما بالطفره و التفكيك و كـذا هؤلاء التزموا سـكون المتحرك فى لحوق السريع البطى ء إذا تحركا على الوجه الذى مر بيانه.

و مما يقوى التشـنيع عليهم فى التزام التفكك و سـكون المتحرك أن نقرر الأول فيما يتفق العقلاء فى شدته و اسـتحكامه و عدم تفككه كالفلـك الـدوار و قـد وصف تعالى الأفلاك بالشـده فى قوله وَ بَنَيْنا فَوْقَكُمْ سَـبْعاً شِـداداً أو فى جسم لو تفكك أجزاؤه لتناثرت كالفرجار و كان له شعور بذلك بل يبطل حياته و حركته كالإنسان إذا دار على نفسه.

و الثانى فيما يقع التفاوت بين الحركتين بأضـعاف أضـعاف حركه البطى ء- كحركه الفرس و الشـمس فيما إذا كان نقطه محاذاه الفرس من الفلك الرابع عنـد ابتـداء حركتيهما متقدمه على مركز الشـمس بقدر قوس من ذلك الفلك لئلا يبقى لهم مهرب من الأـول إلى الاعتـذار بالفاعل المختار و تعلق إرادته بتفكيك أجزاء الرحى تاره و إلصاقها أخرى جهلا بأن إراده البارى أجل شأنا مما تصوروه.

ثم من العجائب أن يتفطن أجزاء الدوامه و الرحى و هما جسمان جماديان

من الفطنه و الإلهام حتى علم الأبطأ منهما أنه ينبغى أن يقف حتى لا- يزول سمته عن الأسرع- و علم مقدار الوقفه من الزمان بحسب نسبه التفاوت بين المسافتين الأسرع و الأبطأ و كيفيه انضباط هذه النسب فى أزمنه السكنات فى كل جزء جزء من الأجزاء الدوارات- على حوالى الدوائر.

و لا- تيسر للصوفيه المرتاضين عشر من أعشار أعشار هذه الفطنه مع دعواهم الكشف و الكرامات بل لا يتيسر لإنسانين قصدا موضعا واحدا أحدهما أقرب منه من الآخر و أراد أن يبلغا معا إلى ذلك الموضع و يتما سيرهما دفعه واحده إذ لا يعلم الأقرب منهما أنه كم يجب أن يقف فى حركته و لا يعلم الأبعد أنه كيف ينبغى أن يسرع- حتى يكون وصول كل منهما موافقا لوصول صاحبه.

و من الثانى بأن عدم شعورنا بالسكون فى المتحرك للطافه أزمنه السكون جهلا بأنه إذا كانت نسبه زمان السكون إلى زمان الحركه كنسبه فضل مسافه السريع على مسافه البطى ء لزم أن يكون زمان الحركه ألطف بكثير من زمان السكون- فينبغى أن لا يحس بالحركه أصلا و لا أقل من أن يرى تاره متحركا و أخرى ساكنا.

و مما يؤكد فساد قولهم لزوم(۱) وجود المعلول بدون العله فى حركه الشمس

۱- لا يخفى على المتأمل أنه فى هذه الصوره يمكن التزام وجود العله بدون وجود المعلول و التزام وجود المعلول بدون وجود العله فإن حركه الدلو معلول و من جمله أجزاء علتها التامه حركه القلاب فعلى تقدير سكون البطى ء و هو القلاب يلزم وجود المعلول و هو حركه الدلو بدون وجود علته التامه إذ بانتفاء الجزء ينتفى الكل و بملاحظه أن عدم العله عله لعدم المعلول فسكون القلاب عله لسكون الدلو فيتحقق العله بدون تحقق المعلول و لذا قال المصنف فى الصوره الثانيه أولا وجود العله بدون المعلول و آخرا وجود المعلول بدون العله فافهم، إسماعيل رحمه الله

و سکون الظل و وجود(۱) العله بدون المعلول فیما إذا فرضنا بئرا عمیقا مائه ذراع مثلا و فی منتصفها خشبه شد علیها طرف حبل طوله خمسون ذراعا و علی طرفه الآخر دلو ثم شددنا قلابا علی طرف حبل آخر طوله خمسون ذراعا أرسلناه فی البئر بحیث وقع القلاب فی الحبل الأول علی طرفه المشدود فی الخشبه ثم جررناه فیکون ابتداء حرکه القلاب من الوسط و الدلو من الأسفل معا و کذا انتهاؤهما إلی رأس البئر و قد قطع الدلو مائه ذراع و القلاب خمسین مع أن حرکه القلاب من تمام عله حرکه الدلو فلو کان له سکنات فی خلال حرکته لزم وجود المعلول بدون علته التامه

فصل (۸) فی تقریر شبه المثبتین للجزء و مبنی خیالاتهم و کشف الغشاوه عن وجه المقصود بإزالتها

اشاره

اعلم أن مبنی خیال القائلین بالجواهر الفرده أن الجسم إن لم یتناه القسمه فیه- فیستوی الجسم الأصغر کالخردله و الأکبر کالجبل فی المقدار لاستوائهما فی عدم نهایه القسمه و یلزم أن یکون مقدار کل منهما غیر متناه ضروره أن مجموع المقادیر الغیر المتناهیه غیر متناه.

و هذا مما یندفع بأن الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوه و عدیم النهایه بالقوه یمکن فیه التفاوت کالمئات و الألوف الغیر المتناهیین و بینهما من التفاوت ما لا یخفی.

و الحاصل أنه لیس لأحدهما أقسام ما لم ینقسم و إذا قسما مساویا کل منهما

۱- الظاهر وجود العله بدون المعلول فی الأول و الحق وجود المعلول بدون العله فی الثانی و لعل ما ذکره وقع سهوا فلا تغفل، إسماعیل رحمه الله

صاحبه فی العدد فکل واحد من الأقسام التی للخردله أصغر و التی للجبل أکبر و هکذا بالغا ما بلغ لا إلی نهایه.

نعم من ذهب إلی أن قسمه الجسم إلی الأجزاء الغیر المتناهیه حاصله بالفعل کالنظام فهذا نعم دلیل علی إبطال مذهبه.

و أما ما قال بعض الأفاضل فی هذا المقام

من أن المقادیر الغیر المتناهیه إذا کانت متساویه أو متزایده کان مجموعهما غیر متناه بالضروره و أما إذا کانت متناقصه فلا- أ لا تری أن أنصاف الذراع المتداخله الغیر المتناهیه بمعنی نصفه و هکذا لو فرضت موجوده لم یحصل منها إلا الذراع و الجسم إنما یقبل الانقسام إلی أجزاء غیر متناهیه متناقصه فمدفوع بما قیل إذا کان هناک أقسام غیر متناهیه بالعدد فإذا انضم بعض متناه منها إلی بعض متناه آخر یزید مقدار المجموع علی مقدار أحدهما لا محاله فإذا انضم إلیه بعض بعض مرات غیر متناهیه یحصل المقدار الغیر المتناهی قطعا و المنع مکابره.

و أما أن أنصاف الذراع المتداخله الغیر المتناهیه لم یحصل منها إلا الذراع- فصحیح لو کانت تلک الأنصاف بالقوه و أما وجودها بالفعل فأمر محال و المحال إذا فرض وقوعه قد یستلزم محالا آخر و هاهنا من هذا القبیل علی أن المقادیر إذا کانت متناقصه من جانب تکون متزایده من الجانب الآخر لکون أحدهما مضایف الآخر- فیکون المجموع المرکب منها غیر متناه فی المقدار علی ما اعترف به.

اللهم إلا أن یفرق بین أن یکون تزاید الأجزاء من جانب اللاتناهی أو من جانب التناهی و قال بلزوم عدم تناهی المقدار فی الأول دون الثانی.

و هذا تحکم محض بعد أن یکون أعیان تلک الأجزاء باقیه بحالها بالفعل فی السلسلتین المفروضتین متزایده و متناقصه علی أن وجود الأجزاء الغیر المتناهیه علی ذلک الوجه مما یبطله برهان التطبیق و التضایف و غیرهما لکونها مترتبه.

شبهه أخری قریبه المأخذ مما ذکر

و هی لزوم تغشیه وجه الأرض بحبه

[بخردله] إذا قسمت بأجزاء و لا يخفى وهنها و سخافتها فإن وجه الأرض سطح متناه- يمكن أن يغشيه أجزاء متناهيه صغيره الحجم جدا كثيره العدد.

شبهه أخرى لو كانت القسمه تمر بغير نهايه لكان قطع المتحرك المسافه- يحتاج إلى قطع نصفها

و قبل ذلك نصف نصفها و هلم جرا فلا يقطع أبدا و يلزم أن يكون الزمان الذى يقطع فيه الأنصاف الغير المتناهيه غير متناه و هذه الشبهه مما ذكروه مره مقبوله لتصحيح مذهب النظام و تأييدا له و مره مردوده لانتقاص مذهب الحكماء.

و جوابها أن المسافه المقطوعه شى ء واحد غير منقسم إلى أجزاء غير متناهيه إلا وهما و فرضا لا وجودا و فصلا و كذا الزمان الذى مقدار الحركه الواقعه فيها- و الكلام وارد على النظام كما مر.

شبهه أخرى ذكرها أبو ريحان البيرونى

معترضا على أرسطاطاليس فى رساله أرسلها إلى الشيخ الرئيس و هى أنه يلزم على أصل اتصال الجسم و قبوله للقسمه بغير نهايه أن لا يدرك متحرك متحركا فى سمت واحد و إن كان المقدم منهما أبطأ بكثير كالشمس و القمر فإنهما إذا كان بينهما بعد مفروض و سار القمر سارت الشمس فى ذلك الزمان مقدارا- إذا سار القمر سارت الشمس فى ذلك الزمان مقدارا أصغر و كذلك إلى ما لا نهايه له على أنا قد نراه يسبقها.

و نقل الشيخ الرئيس أن هذه الشبهه مما أورده الفيلسوف على نفسه و أجاب عنه بجواب و هو مما لا يرتضيه الشيخ لأنه قال بعد ذلك و أما ما أجاب به أرسطاطاليس عن هذه المسأله و فسره المفسرون فهو ظاهر السفسطه و المغالطه.

و تلخيص الجواب الذى ذكره الشيخ أن ليس يعنى بتجزيه الجسم بلا نهايه أن يتجزى أبدا بالفعل بل يعنى بها أن كل جزء منه له فى ذاته متوسط و طرفان- فبعض الأجزاء يمكن أن يفصل بين جزءيه اللذين يحدهما الطرف و الواسطه و بعضها لا تقبل لصغره الانقسام بالفعل فيكون القسمه فيها بالقوه.

فمن قال إن جزء الجسم يتجزى بالفعل لزمه هذا الاعتراض و من قال إن بعض

أجزائه منقسم بالفعل و بعضه بالقوه لم يلزم شی ء لأن الحركه إنما يأتی علی تقسيم المسافه المتناهيه فی الأجزاء المنقسمه بالفعل.

و إنی أقول إن المتحرك ليس لمسافه حركته حد آنی موجود ما دام كونه متحركا فإذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين ما دام كونهما متصفين بالحركه حد معين موجود بل حد نوعی فكذلك البعد الذی بينهما ليس بعدا معينا شخصيا- بل بعدا مطلقا و إنما يكون لكل منهما فی كل آن فرض حد معين من المسافه و بينهما مقدار معين منها و كما أن وجود الآنات فی زمان الحركه المتصله بحسب الوهم فقط فكذلك وجود حد معين لكل منهما و مقدار مخصوص بينهما.

نعم وقوع المناطق و التقاطعات و الأقطاب فی الأفلاك مما يجعل بعض الحدود محصلا بالفعل لا بمجرد الفرض لكن الحدود الحاصله بسبب مرور المناطق أو تقاطع بعضها ببعض أو حصول الأقطاب أو مواضع هی غايه التباعد بين الدائرتين- و غايه التباعد بينهما ليست إلا عددا متناهيا بين كل اثنين منها مقدار وحدانی الذات و الصفه غير منقسمه إلا بمجرد الفرض.

شبهه أخرى إذا تدحرجت الكره على سمت واحد فی بسيط مستو يكون ملاقاه دائره منها بخط مستقيم من البسيط

بنقطه بعد أخرى و يلزم منه تجاوز النقط و تركب الخط منها و رفعت بأن مماسه الكره البسيطه و إن كانت فی حال الثبات و السكون بنقطه لا غير و لكنها فی حال الحركه إنما هی بخط غير قار متدرج الأجزاء فی الوجود و كذا يكون المماسه بينهما فی كل آن فرض وجوده بنقطه إلا أن الآنات حالها فی التحقق و الوجود حال النقط المفروضه فی الخط فی أن وجود الجميع بالوهم و الفرض لا بالفعل و الفصل.

فالاستدلال بتجاور الآنات على تجاور النقط من قبيل المصادره على المطلوب الأول إذ التنازع فيها كالتنازع فی النقط من جهه أن الحركات و الأزمنه كالأجرام و الأبعاد غير مؤلفه مما لا يتجزى و أن سبيل الآن من الزمان بعينه سبيل النقط الموهومه

من الخط و إن كان الآن السيال نسبته إلى الزمان نسبه النقطه الجواله إلى الدائره و الراسمه للخط إلى الخط و للناس كلمات عجيبه فى دفع هذه الشبهه.

فتاره يقولون إن حديث الكره و السطح قوى و تماسهما بجوهريهما ضرورى.

و تاره يقولون إن زوال الملاقاه لا يكون إلا بالحركه و هى زمانيه لا آنيه فلزوم تتالى النقاط و الآنات ممنوع إذ زوال الانطباق فى الزمان كما ذكرنا- و حصول الانطباق على نقطه أخرى فى آن بينهما زمان و لما استحال الجزء الذى لا يتجزى لا يكون لزوال الانطباق أول فلم يلزم محذور.

و تاره بأن المتحقق ليس إلا نقطه واحده فلزوم تتالى النقاط ممنوع بل ينعدم نقطه و يتحقق أخرى و كذا الحكم فى تتالى الآنات و كلا هذين القولين بعيد عن الصواب.

أما الأول فلأنه لما وقع الاعتراف منه بأن الانطباق الأول فى الآن و الثانى فى آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بأنه كيف يكون الحال فى ذلك الزمان بين الكره و السطح أ بينهما تلاق أم تفارق و التفارق بينهما بين البطلان.

و إن شئت فافرض الكره من الحديد أو جسم فى غايه الثقل لا يرتفع عن السطح إلا بمحرك خارج فرض عدمه.

و أما التلاقى فهو إما بنقطه أو بخط فإن كان الثانى لزم الانطباق بين الخط المستدير و المستقيم و إن كان بنقطه و التلاقى النقطى لا يكون إلا فى آن فننقل الكلام إلى الزمان الذى بين آن وقعت فيه الملاقات الأولى و هذا الآن و يعود الشقوق بعينها من رأس و الكل محال.

و كذا القول بتجاور الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق متسع إلا بالاطلاع على الحق الذى ذكرناه فى الجواب.

و أما الثانى فلأن تجاور النقاط و اجتماعها متجاوره فى الزمان يكفى للاستحاله و إن لم تكن مجتمعه فى آن واحد فذلك أمر مستحيل لاستلزامه انتهاء قسمه المقدار

إلى ما لا ينقسم و لو بالقوه كما ذهب إليه محمد الشهرستانى و لما سيأتى حسب ما يقام عليه البرهان من أن المتجددات بحسب الزمـان من الحوادث و غيرها مجتمعات فى الـدهر المحيط بالزمان و ما معه و فيه فيكون النقاط التى كل منها فى آن مجتمعه فى الواقع على نعت التجـاور و لأن تجاور الآنات اللازمه لها على أى وجه أمر مسـتحيل فى ذاته لانطباقها على الحركه المنطبقه على المسافه و المنطبق على المتصل الوحـدانى لا بد و أن يكون متصـلا وحدانيا فإذا كان أحد المتطابقين مركبا من الأفراد المتشافعه الغير المتجزيه أصـلا لزم أن يكون الآخر أيضا مركبا منه و قـد ثبت اتصال الجسم و عدم تألفه من الجواهر الفرده فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان و الحركه

شبهه أخرى إن ما يمكن خروجه إلى الفعل من الانقسامات فى المستقبل

إن كانت متناهيه فيقف القسـمه إلى ما لا يقبل القسـمه أصلا عند فرض وقوع تلك الانقسامات جميعا و إن كان ممكن الخروج إلى الفعل عددا غير متناه فيلزم منه ما يلزم من مذهب النظام.

و جوابهـا باختيـار الشق الأول و القول بـأنه و إن كانت القسـمه الممكنه الوقوع متناهيه إلا أنها ليست فى مرتبه معينه من التناهى حتى لا يقبل الانقسام بعدها- و هكذا حال الزمان و الحوادث التى فى المستقبل عندهم.

فإنهم ذهبوا إلى أن كلما يوجـد من الحوادث بعـد هذا اليوم عددها متناه و كذا كل ما يحصل من أيام الزمان و ساعاتها مقدارها متنـاه و مع ذلك ما من جمله من الحوادث و الأيام و الساعات إلا و يوجـد بعـدها حادث آخر و يوم آخر و ساعه أخرى- فليس معنى كونها متناهيه أنها تقف عند حد لا يتجاوزه.

و التناهى بهـذا المعنى يصـح فى العرف اتصافه باللاتناهى إلا أن كثيرا ما يقع المغالطه باشتراك الاسم بين اللاتناهى بمعنى عدم الوقوف عند حد و بينه بمعنى عديم النهايه فى المقدار و العدد.

شبهه أخرى إن وجود الأطراف يستدعى محلا غير منقسم

كالجوهر الفرد أو

ما فى حكمه و إلا لكان انقسام المحل يوجب انقسامه و هو محال.

و الجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مطلقا.

اللهم إلا أن يكون المحل محلا من حيث ذاته المنقسمه و أما إذ كان المحل هى الذات المنقسمه مع حيثيه أخرى غير مجرد الذات فلا يوجب انقسامه انقسام ما حل فيه.

أ و لا ترى أن الإضافات تنقسم بانقسام محالها و قد لا تنقسم.

فالأول عند ما يكون عروضها بمجرد الذات المنقسمه و ذلك كمحاذاه الجسم لجسم آخر و انطباقه له فينقسم المحاذاه و المطابقه نصفا و ثلثا و ربعا و غيرها حسب انقسام الجسم ذى المحاذاه أو المطابقه إلى النصف و الثلث و الربع و ذلك لأن مماسه نصف الجسم هى نصف مماسه كله و مماسه ثلثه ثلث مماسه كله و هكذا.

و الثانى عند ما يكون عروضها لا لمجرد المقدار كالأبوه فإنها لا تعرض للإنسان الأب من أجل تقدره و جسميته فقط بل لأجل فعله النفسانى الشهوى و إخراجه فضلا من بدنه يستعد لصوره من نوعه و كالبنوه فإنها تعرض للابن بواسطه انفعال جسم قليل المقدار يصير ماده لبدنه بعد استحالات و تغيرات كثيره كما و كيفا عن شخص آخر مثله انفعالا مثل قبول الإفراز و الإنزال عنه.

و هاتان النسبتان ليستا عارضتين للأب و الابن من جهه جسميتهما فقط حتى يتزايدا بتزايد الجسمين و يتناقصا بتناقصهما و ينقسما حسب انقسام البنيه إلى الأعضاء- فيكون ليد الأب أبوه بالقياس إلى جزء من بنوه الابن التى تكون فى يده ليكون الأبوه التى فى اليد يد الأبوه التى فى الكل.

فإن ذلك واضح البطلان بل كل من الأبوه و البنوه عارضه للحيوان بما هو حيوان أى ذو نفس مقيسا إلى مماثله أو مجانسه و كون الشى ء ذا حياه و نفس ليس مما يوجب الانقسام فكذا ما يتبعه من الأعراض التى تعرض من جهه الحيوانيه- فإن الحيوانيه و إن كانت قابله للتفاوت بالكمال و النقص و القوه و الضعف عند بعض

المحققين من الحكماء كما مر ذكره إلا أن تفاوتهما فى مراتب الكمال و النقص- ليس بإزاء تفاوت الجسميه فى العظم و الصغر حتى يكون الكامل فى التجسم كاملا فى الحيوانيه و الناقص الصغير فيه ناقصا فيها فيكون الإبل و الفيل أتم حيوانيه من الإنسان و القرده.

فإذن نقول إن حلول الأطراف بما هى أطراف ليس فى الجسم من حيث جسميته(۱) بل بانتهائه و عدمه و لهذا ذهب جمع إلى أنها عدميه.

فالسطح ينقسم فى الجهتين لا فى الجهه الثالثه لأن وجوده إنما يحصل بقطع وقع فى الجسم من جهه امتداد واحد من امتداداته الثلاثه فلا جرم لما كان عروضه للجسم بواسطه القطع الذى وقع فى هذه الجهه لم ينقسم فى هذه الجهه لا بالذات- لأنه من هذه الجهه عدمى و لا- بالعرض بتبعيه انقسام الجسم فيها لكون عروضه للجسم- ليس من حيث وجود امتداده الحاصل فيها بل من حيث فنائه و عدمه فيها و لكن ينقسم فى الجهتين الباقيتين بالذات و بالعرض جميعا.

أما انقسامه بالذات فلكون ذاته متحصله من الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند عروض القطع على الجهه الثالثه له.

و أما انقسامه بالعرض و بتبعيه المحل فلأن عروضه للجسم ليس لأجل قطع ما سوى الواحد من امتداداته بل لأجل قطع الواحد و بقاء الآخرين و إلا لكان خطا أو نقطه فلا جرم ينقسم بانقسام الجسم فى الامتدادين الآخرين.

و أما الخط فينقسم فى جهه واحده بالذات و بالعرض بتبعيه المحل و لا ينقسم فى جهه أخرى أصلا بمثل الذى ذكرناه و على هذا قياس عدم انقسام النقطه فى جهه أصلا فاعرف و تدبر.

شبهه أخرى يلزم منها طفره الزاويه

و هى عقده عسيره الانحلال و إشكال

۱- أى لأجل أن الجسم من حيث العدم و الانتفاء يكون محلا- للأطراف بما هى أطراف- ذهب جمع إلى كونها أعداما فإن الجسم من الحيثيه المذكوره عدميه و عدميه المحل توجب عدميه الحال، إسماعيل رحمه الله

صعب الزوال مبناها على وجوب الاتصال فى المقادير و ما يحصل منها كالزوايا و الأشكال.

تقريرها أن الزاويه المسطحه مقدار سطحى بين خطين يلتقيان على نقطه أو كيفيه عارضه للسطح من الجهه المذكوره على اختلاف مذهبى الرياضيين و غيرهم فيها و على أى تقدير لا خلاف بين الحكماء فى قبول القسمه بغير نهايه فى الجهه التى بين الضلعين.

و الزاويه قد تكون متفقه الخطين مستقيمتهما أو مستديرتهما سواء وقع تحديباهما و تقعيراهما من جهه واحده أو كل منهما فى جهه أخرى مقابله للجهه التى للآخر و هو أعم من أن يكون جانب التحديب منهما موضع الملاقاه أو جانب التقعير بشرط أن لا يصيرا فى شى ء من هذه الصور متحدين فى الوضع بحيث ينطبق عليهما جميعا خط واحد و إلا لم يكن بينهما زاويه.

و قد تكون مختلفه الخطين و هى إما أن يكون بحيث وقعت حدبه خطها المستدير إلى الداخل كزاويه حدثت من خط مستقيم بدائره من خارج أو إلى الخارج كما إذا حدثت من تقاطع قطر الدائره و محيطها فالأولى مما برهن أقليدس فى كتابه- بالشكل الخامس عشر من المقاله الثالثه منه على أنها أحد من جميع الجواد المستقيمه الخطين و الثانيه أعظم من جميع تلك الجواد.

فإذا تقرر هذا نقول إذا فرضنا خطا منطبقا على الخط المماس تحرك إلى جهه الدائره مع ثبات نقطه التماس منه حركه ما فأى قدر يتحرك يحصل زاويه مستقيمه الخطين أعظم من الزاويه المذكوره من دون أن يصير أولا مثلها و هذا هو الطفره بعينها فى الحركه و كذا إذا فرضنا حركه القطر أدنى حركه مع ثبات أحد طرفيه تصير تلك الزاويه منفرجه من غير أن يصير أولا مثل القائمه لازدياد ما هو أزيد مما نقصت هى به عن القائمه عليها و كذا إذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين إلى موضعه

الأول يلزم المحذور المذكور.

و استصعب كثير من الأذكياء حل هذه العقده و ذكروا فيها وجوها غير سديده- و تشبث بعض العلماء بأن الزاويه من مقوله الكيف و مراتب الكيف مما يجوز سلوكها على وجه الطفره- و بعضهم ذكر أن هذه الحركه من أحد الضلعين ليس فى جهه هى بين الضلعين- و هى جهه عرض البسيط الواقع بينهما بل فى جهه أخرى هى جهه طول ذلك البسيط- و الزاويه لا يقبل الانقسام إلا فيما بين الخطين لا فيما بين الرأس و القاعده و السفسطه فى الجميع ظاهره.

و ذكر شيخنا و سيدنا أدام الله تعالى ظله الظليل على مفارق مريديه بإدامه وجوده الشريف و عزه الجليل و أضاء إشراق نوره مستديما على تنوير قلوب السالكين و تطهير نفوس المستعدين ما يشفى العليل و يروى الغليل بحمد الله و قوته من وجه وجيه نذكره تبركا بإفادته و تيمنا بإضاءته و هو أن الزاويه المختلفه الضلعين لها اعتباران اعتبار أنها سطح و اعتبار أنها أحيطت بمستقيم و مستدير و هى إنما تقع فى طريق تلك الحركه بالاعتبار الأول فقط دون الاعتبار الثانى لأن شيئا من الزوايا المستقيمه الخطين- لا يمكن أن تساوى زاويه أخرى مختلفه الضلعين و كذلك العكس.

فإنه إذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمه الخطين على المستقيم من مختلفتيهما- فإما أن يقع المستقيم الآخر بين المختلفتين أو خارجا عنهما إذ لا يمكن الانطباق بين المستقيم و المستدير فلا ينطبق الزاويه المستقيمه الخطين على مختلفتيهما.

و بالجمله يختلف حقيقه الزاويه من جهه اختلاف الضلعين استقامه و استداره- لأنهما من الفصول المنوعه للخط فكذا لما يحاط به من جهه كونه محاطا و لما كانت الحركه أمرا متصلا اتصال المسافه و الجسم و قد تقرر أن الأمور المتخالفه بالنوع- لا يكون بينهما اتصال وحدانى موجود بوجود واحد فما يقع فى طريق الحركه- لا بد و أن يكون أفراده و مراتبه من نوع واحد فشى ء واحد من أفراد أحد

المقدارين المختلفين بالماهيه لا يقع فى مسافه الحركه و مسلكها.

أ و لا ترى أن المتزايد بحسب المقدار الخطى لا يصل و لا يبلغ بحركه فى شى ء- من المراتب مقدارا ما سطحيا و بالعكس و كذا المتزايد فى السطح لا يبلغ بالحركه فى حدودها إلى مساواه جسم ما و بالعكس فكل فرد من أحد نوعى الزاويه إذا تحرك ضلعه و صار أكبر إنما يبلغ بالتدريج إلى مساواه جميع الأفراد المتوسطه فى القدر بين المبدإ و المنتهى من ذلك النوع و هى التى تكون واقعه فى مسلك تلك الحركه و لا يمكن أن يبلغ إلى مساواه شى ء من أفراد النوع الآخر و لا هى واقعه فى مسلك تلك الحركه أصلا فلا يلزم أن يبلغ الزاويه التى هى بين الدائره و الخط المماس فى التعاظم إلى زاويه مساويه لمستقيم الخطين و لا التى بين القطر و المحيط فى التعاظم إلى مساواه القائمه و لا التى بين الخط المماس و القطر العمود عليه فى التصاغر إلى مساواه ما هى أعظم الجواد

بحث و تتميم-

و للباحث أن يقول إذا قيست زاويه إلى زاويه بأنها أعظم أو أصغر أو أزيد أو أنقص فلا بد أن يصلح ما يجرى بينهما قياس المساواه أيضا إذ الأعظم و الأزيد بالنسبه إلى الأمر لا بد و أن يشتمل على مثل ذلك الأمر و شى ء زائد عليه فالمماثله بين المستقيمه الخطين و المختلفه الخطين ثابته بالإمكان.

و جوابه بأن الأزيديه كمقابلها يقال بالاشتراك الاسمى أو بالحقيقه و المجاز على ما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما عاد مشترك و يقال لهما المتشاركان و النسبه بينهما لا محاله عدديه رسمت بأنها أيه أحد المقدارين المتجانسين من الآخر بأن يقال هذا المقدار من ذاك المقدار ثلثه أو ربعه أو جزء من عشرين جزء منه- و هذه هى التى تقتضى التجانس بين المتناسبين و يلزم كون أحدهما مشتملا بالقوه على الآخر مع شى ء زائد و على ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن أن يقال

لواحـد منهمـا أى شـى ء هو من صـاحبه و هو لاـ يقتضـى كونهمـا من نوع واحـد أو جنس قريب و لـذا عرف أرشـميدس الخط المسـتقيم بـأنه أقصـر الخطـوط الواصـله بيـن نقطـتين- مع أن الاختلاـف بين الخـط المسـتقيم و المسـتدير و كـذا بين الخطـوط المستديره المختلفه فى التحديب بالفصول المنوعه.

و أما المساواه فلا معنى لها إلا المماثله فى المقـدار و الكميه فلا بد أن يكون المتساويان متحدين فى نوع من الكميه فعلى ذلك قد ظهر أنه يصح أن يصـير أصـغر المقدارين أعظم من الأعظم بدون أن يصـير مساويا له كما إذا فرضـنا درجه واحده من الدائره يزيد بحركه الفرجار إلى أن يبلغ نصف الدور فيصـير أعظم من القطر و قد كانت أصـغر منه لا محاله بدون أن يصير وقتا مساويه له فاعرف هذا.

و أما ما لزم من كون سـدس المحيط من الدائره مساويا لوتره الذى يساوى نصف القطر لكونهما ضـلعى مثلث متساوى الأضـلاع فى البرهان الترسى فالوتر يكون ستين جزء كنصف القطر من أجزاء بها يكون القطر مائه و عشرين جزء مثل سدس المحيط الذى أجزاؤه ستون أيضا سدس ثلاثمائه و ستين هى أجزاء المحيط عند الحساب.

فالوجه فيه أن عـدد ستين لسـدس المحيط حقيقى و لنصف القطر وضـعى- إذ ليست أجزاء القطر بحسب الحقيقه مائه و عشـرين بل هى بحسب الوضع عندهم- لمصـلحه راعوها هى السـهوله فى الحسابات و إنما أجزاؤه الحقيقيه هى مائه و أربعه عشر و كسر فلم يلزم المساواه بين القوس و وترها إلا فى الوضع لا فى الحقيقه- فالمحذور غير لازم و اللازم غير محذور.

فالقـدماء منهم أرشـميدس أثبتوا بين المقـادير المتخالفه الأنواع نسـبه بالأزيـديه و الأنقصـيه الصـميتين لا بالمساواه فهى تتصـف بالمفـاوته بين المختلفين بوجه الصـمم- دون المساواه و سائر النسب العـدديه و اشتراط التجانس فى النسب مطلقا على ما اشـتهر بين المتأخرين تفيد فيما إذا كانت عدديه لا مقداريه أى صميه.

و هاهنا شبهه أخرى كثيره متفقه المأخذ مشتركه الأصل فى الجواب تركنا

ذكرها على وجه التفصيل مخافه الإسهاب فى التطويل و لأن بناء الأجوبه عن الكل على تحقيق الحركه كما سيجى ء حيث يحين حينه فانتظره مفتشا إن شاء الله.

و هى كاستلزام حضور شى ء غير منقسم من الحركه و الزمان شيئا غير منقسم بإزائها من المسافه كإيجاب حركه النقطه بحركه ما هى فيه كمخروط مثلا- تتالى أحياز غير منقسمه و كاقتضاء عدم الآن فى آن يليه تتالى الآنات المستلزمه لتركب المسافه من غير المنقسمات و كاستلزام حدوث اللاوصول فى آن يلى آن الوصول تجاور الآنين و كذا اللاانطباق و اللامحاذاه و كاستيجاب كون الزمان مركبا من الآنات و الحركه من الأكوان الدفعيه بكون الحاضر من الزمان أمرا غير منقسم- مع انفصاله عما مضى و عما سيأتى بعدمهما فإذا عدم وجدان آخر منفصل عنه بمثل ما ذكر و يكون الحركه لا أول لحدوثها لعدم حدوثها فى آن هو مبدأ الحركه و إلا لكان الزمان موجودا فى الآن و لا فى آن آخر يكون بينهما زمان و إلا لم يكن ما فرض مبدأ مبدأ بل فى آن يلى الآن الأول الذى هو آخر زمان السكون.

فيكون معناها الكون الأول فى الآن الثانى و كاستلزام اتصال الجسم عدم وجدان التفاوت بين الحركتين سرعه و بطوءا إذا اتفقتا فى الأخذ و الترك لكون كل منهما فى كل آن يفرض من زمانهما فى أين فأيون كل واحده منهما مساويه لأيون الأخرى و اللازم باطل و كذا الملزوم.

و قد مر شبه هذه الشبهه فى إلزام مساواه الخردله للجبل

فصل (۹) فى أن قبول القسمه الانفكاكيه ثابته إلى غير النهايه

اشاره

اعلم أنه ذهب جمع من القدماء منهم ذيمقراطيس إلى أن ما يشاهدون من الأجسام المفرده كالماء و الهواء مثلا- ليس بسائط على الإطلاق بل إنما هى حاصله من تماس بسائط صغار متشابهه الطبع فى غايه الصلابه غير قابله للقسمه الانفكاكيه

بل الوهميه فقط و بهذا و بتسميتها أجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء.

ثم اختلفوا فى أشكالها فذهب الأكثرون منهم إلى أنها كرات لبساطتها و التزموا القول بالخلاء.

و قيل إنها مكعبات و قيل مثلثات و قيل مربعات و قيل على خمسه أنواع فى الأشكال فللنار أربع مثلثات و للأرض مكعب و للهواء ذو ثمانى قواعد مثلثات و للماء ذو عشرين قاعده مثلثات و للفلك ذو اثنى عشر قاعده مجسمات [مخمسات].

هذا ما نقله الخطيب الرازى و ذكر الشيخ فى الشفا أنهم يقولون إنها مختلفه الأشكال و بعضهم يجعلها متفقه الأنواع.

و قد قرر بعض المتأخرين الدليل فى بطلان هذا المذهب بأن تلك الأجزاء- لما كانت متشابهه الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر و على المجموع الحاصل من اجتماعها و القسمه الانفكاكيه مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء إذ لو امتنعت على الجزء نظر إلى ذاته لامتنعت على المجموع و فيه بحث.

أما أولا فلكونه مبنيا على تساوى تلك الأجسام فى الماهيه و لا يجدى اعترافهم بكونها متساويه بالطبع إذ غايه الأمر فيه أن يحصل إلزامهم بذلك فلم يكن البيان برهانيا.

و لقائل أن يدعى أنها متخالفه بالماهيه و لا يوجد جزءان متحدان فى الماهيه- فلم يثبت أن كل جسم قابل للقسمه الانفكاكيه فلم يتم دليل إثبات الهيولى فضلا عن أن يعم.

و أما ثانيا فلأن صحه هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوى الأجسام المحسوسه و مباديها التى يتركب منها الأجسام و هو غير ثابت و لا هم معترفون بها أيضا- لأن هذه الأجسام المحسوسه متخالفه الطبائع بالضروره فإذا كان مباديها متفقه

الطبع جميعا فلم يكن الكل و الجزء متفقين فى الطبيعه و إن كان المراد من المجموع- العدد الحاصل من مجرد الأجزاء الماديه من غير ملاحظه الصوره الحاصله للكل- فليس لها حقيقه متأصله لها وحده طبيعيه حتى يحكم عليها بأنها متساويه لغيرها فى الحقيقه أم لا و كأنه أخذ هذا الحكم عن قول الشيخ أن القسمه بأنواعها تحدث اثنينيه فى المقسوم يساوى طباع كل واحد منها طباع المجموع و لم يدر أن المراد منه القسمه الوارده على الجسم المفرد و إلا فلا يخفى فساده-

ظل غربى مع نور شرقى

و ليكتف فى إثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح و إتمام.

فالطباع معناه مصدر الصفه الذاتيه الأوليه للشى ء حركه أو سكونا كان أو غيرهما و هو أعم من الطبيعه و المراد من أنواع القسمه ما يكون بحسب الفك و القطع أو بحسب الوهم و الفرض أو بحسب اختلاف عرضين قارين أى ما هو للموضوع فى نفسه كالسواد و البياض أو غير قارين أى ما هو له بالقياس إلى غيره كالتماس و التحاذى و قد مر ذكر هذه الأقسام.

و الدليل على انحصار القسمه فى هذه الأنواع أن الانقسام إن تأدى إلى الافتراق فالأول و إلا فإن كان فى مجرد الوهم فالثانى و إلا فالثالث.

و بما قيدنا الوهم بالمجرد صار هذا بقسميه قسما ثالثا و إلا فهو من قبيل الانقسام الوهمى سيما ما يكون بحسب العرضين الغير القارين.

و قد أشرنا سابقا إلى التفرقه بين قسميه بأن أحدهما وهمى منشأ انتزاعه فى الخارج و الآخر خارجى عرض لقسميه اتصال إضافى بالمعنى الذى يعرض لأعضاء الحيوان و استدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وهميا بقولهم أن الجزء ما لا ينقسم لا كسرا و لا قطعا و لا وهما و لا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين

ضعيف كما لا يخفى.

لأن الغرض منه تعريف الجوهر الفرد لا ضبط أنحاء القسمه و قد ظهر من نفى الأنواع المتباعده فى معنى واحد عن الشى ء نفى النوع المتوسط عن ذلك الشى ء- و كذا قولهم إنا نقطع بأن الجسم الذى بعضه تسخن أو وقع عليه الضوء أو لاقى ببعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل و لم يصر جسمين ثم إذا زال ذلك التسخن أو الضوء أو الملاقاه عاد جسما واحدا.

و كذا قولهم لو كان كذلك يصير المسافه أقساما بلا- نهايه فى الخارج بحسب موافاه المتحرك حدودها ثم تعود فى ذاتها متصله واحده فى نفسها عند انقطاع الحركه- فإن ترويج سلب الوقوع فى الخارج عن التى باختلاف عرضين قارين بانضمامها مع التى صح فيها ذلك السلب نوع من التدليس و المغالطه فإنا قاطعون بأن محل السواد من الجسم غير محل البياض منه و إن ارتفع الوهم و الفرض و خصوصا إذا انغمرا فى باطنه و بأن السطح الأسود غير السطح الأبيض و بأن الماء الحار غير الماء البارد.

ثم من الذى قال إن موافاه المتحرك للمسافه متعدده ليلزم تعدد المسافه بوجه فضلا عن عدم تناهى العدد.

و من الذى قال إن للمسافه المتصله حدودا فى الواقع و هل هذا إلا من أغاليط المتأخرين أن الموجود من الحركه فى كل وقت جزء غير منقسم و سنعطف إشراق العرفان على تحقيق حقيقه الحركه و الزمان بوجه لم يبق لأحد مجال هذا الهذيان حسب ما وعدناه إن شاء الله تعالى- و مما يؤكد تصريح الشيخ فى منطق الشفا بأنه انفصال بالفعل.

و ما ذكر أيضا فى شرح الإشارات من أن الانفصال بحسب اختلاف العرضين- انفصال فى الخارج من غير تأد إلى الافتراق ينور ما قررناه فمعنى كلامه أن كل متحيز مما يوجد أو يفرض فيه طرفان بأحد أسباب القسمه يتميز كل واحد منهما عن

الآخر إما فى الوهم أو فى الخارج يساوى طباع كل من القسمين طباع الآخر و طباع المجموع المنحل إليهما و ذلك لأن الاتصال عباره عن وحده فى الوجود- بل هو نحو من الوجود الوحدانى و الوجود الواحد لا يعرض لأمور متخالفه فى الماهيه المتحصله التامه المستغنى كل منها فى تمام ماهيته عن الآخر بخلاف الماده و الصوره و الجنس و الفصل المحتاج بعضها إلى بعض لنقصانه و إبهامه.

فإذن لا يخلو إما أن يكون طباع كل جسم من الأجسام الذيمقراطيسيه يساوى للآخر و لا أقل واحد منها لواحد آخر أو يكون الجميع متخالفه الطباع بحيث لا اشتراک فى الطباع بين اثنين.

أما على الشق الأول فنقول التحام النصفين أعنى اتصالهما و افتراق الجسمين أعنى انفصالهما إما بحيث يمتنع ارتفاعه أو لا و على الثانى ثبت المرام من تجويز الفصل- و الوصل فى تلک الأجسام- و على الأول لا يخلو إما أن يكون الامتناع لأمر ذاتى أم عرضى لازم أو مفارق- فإن كان الثانى فكذلک لأن المطلوب تمهيد إثبات الهيولى كما سيظهر و هو إنما يثبت بإمكان شى ء منهما و إن لم يقع بعد فى الخارج لمانع لازم كالفلک أو مفارق كالصغر و الصلابه فى بعض الأجسام التى سماها الرياضيون المحسوس الأول لا يحتمل القسمه عند الحس و بإزائه الزمان الذى يقطع فيه الحركه ذلک الجسم و هو المحسوس الأول من الزمان عندهم كما ذكره العظيم أفلاطون فى كتاب النواميس الإلهيه- و هو الزمان الذى إذا تحرک المتحرک كالنقطه الجواله أو الهابطه فيه دائره عظيمه أو خطا طويلا يراهما الحس مجتمعى الأجزاء معا و إن لم يكن كذلک فى الواقع- و إن كان الأول فيجب أن يكون نوعه محصورا فى واحد و المفروض خلافه- و أما على الشق الثانى فنقول تلک الأجسام و إن تخالف بحسب الطبائع و الصور إلا أن الجسميه المشتركه بين جميع الأجسام ماهيه نوعيه متحصله فى الخارج- و إنما يختلف أفرادها من حيث هى أفرادها بأمور منضافه إليها من خارج.

و قد مر فی مباحث الماهیه بیان الفرق بین الجسم بالمعنی الذی هو ماده الأنواع و بین الجسم بالمعنی الذی هو جنس فالفصول عوارض خارجیه منضمه بالقیاس إلی المعنی الأول و متممات داخلیه مضمونه منضمه بالقیاس إلی المعنی الثانی فجسمیه إذا خالفت جسمیه أخری کانت بأمور خارجیه سواء کانت جواهر صوریه أو أعراضا- و أما جسم إذا خالف جسما آخر مباینا له فی النوع کانت بأمور داخلیه و عدم الفرق بین هذین المعنیین مما یغلط کثیرا.

و بالجمله لا شبهه فی أن الصور الامتدادیه و هی تمام حقیقه الجسم بما هو جسم- فی جمیع الأجسام أمر واحد نوعی محصل و مقتضاها فیها واحد و ما یجوز و یمتنع لها فی بعض الأفراد یجوز و یمتنع فی الکل فحینئذ لو کان الالتحام بین الجزءین المتصلین مقتضی ذات الطبیعه الامتدادیه یلزم أن یکون الأجسام و الامتدادات کلها متصلا واحدا و لو کان الانفکاک بین الجسمین المنفصلین ذاتیا لها لم یوجد شی ء من تلک الطبیعه متصلا واحدا بل لم یتحقق لا فی العین و لا فی الوهم و ذلک ضروری البطلان و الجواهر الفرده مع استحاله وجودها لیست من أفراد تلک الطبیعه بحسب مفهوم الاسم و شرحه.

فهذا تقریر البرهان علی أن القسمه الانفکاکیه لا یقف عند حد فی شی ء من الأجسام من حیث الجسمیه و لا حاجه إلی دعوی التشابه فی الأجسام سواء کانت الدعوی مقدمه برهانیه أو مسلمه عند الخصم کما فی الأقیسه الجدلیه.

و لذلک اکتفی الشیخ ببیان واحد فی إثبات القسمه فی الأجسام الذیمقراطیسیه و الفلکیه و جعل المانع عن الانقسام فی الفلک لازما و فیها زائلا- و جعل المانع فی القبیلتین خارجا عن الطباع المشترک و إن کان المانع فی الفلک داخلا فی جوهره بما هو نوع خاص من الجسم لا بما هو جسم فقط و کلما لزم المانع أو دخل فیه فمن حق نوعه أن لا یکون إلا شخصا واحدا لم ینقسم

مخلص آخر

لو قطع النظر عن تشابه الأجسام المنفصله لتم البرهان لأن النظر فى جسم مفرد و قبوله للتبعيض الوهمى يوجب أن يقبل الجزء المقدارى ما يقبله الكل و بالعكس لتشابه الكل و الجزء فإن من الحقيقه الامتداديه و ما يطابقها أيضا أن أجزاءها المقداريه جزئياتها فللكل وجود بالفعل و تشخص عينى و للجزء وجود بالقوه و تشخص فيجوز بحسب الماهيه المشتركه أن يعرض لأحدهما ما يعرض للآخر و بالعكس فليجز أن يكون المتصل منفصلا و المنفصل متصلا.

س جزء الجسم يلزم أن يصح كون مقداره كمقدار الكل فلم يبق فرق بين الجزء و الكل.

ج كليه الكل يمنع أن يكون المقدار الجزء مثله فهذا من ضروريات تعين الكل كلا و الجزء جزءا و إلا فالتبادل كان جائزا من حيث الطبيعه.

س فما تقول فى الفلك من حيث كونه فلكا حيث امتنع الفصل على أجزائه لا على المجموع.

ج ليس للفلك بما هو فلك جزء مقدارى لأن طبيعته المنوعه لجوهره أمر روحانى غير سار فى الجسم فالمقسوم بحسب الفرض ماده الفلك لا فلكيته كما أن المقسوم من الحيوان قالبه لا حيوانيته.

و هاهنا شبهه مشهوره أعيت الفحول فى حلها هى أن مبنى الاستدلال على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين بمعنى واحد فى الموضعين فيكون مغالطه لا دليلا و هو أن ما يقبله الأجسام الذيمقراطيسيه و أجزاؤها ليس إلا انفصالا فطريا و اتصالا خلقيا و ما يقاس عليهما من تجويز التحام الأجسام و انفصال الأجزاء صفتان طاريتان و كذا لفظ القبول فى الأولين بمعنى الاتصاف الذى يجامع الفعليه و لا ينافى اللزوم و فى الأخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذى لا يجامع الفعليه فمقتضى اطراد حكم

الطبیعه الواحده فی جمیع الجزئیات هو جواز(۱) الاتصال و الوحـده فی کل من تلک الأجسام بحسب أول فطرتها و الانفصال و التعدد فی أجزائها کذلک.

و لا یکفی ثبوت هـذا المعنی فی تمهید إثبات الهیولی بل لا بد من التوسل فیه إلی إمکان طرء الوصل بعد الفصل أو الفصل بعد الوصل فإن المحوج إلی الهیولی فی کل موضع الإمکان الاستعدادی المغایر للفعلیه فی الوجود دون الإمکان الذاتی المجامع لها فیه إلا فی ضرب من ملاحظه العقل و اعتباره کما ستعلم إن شاء الله.

و قد أجاب شیخنا و أستادنا سید أعاظم الأعلام و سند أکابر الکرام ضاعف الله قدره بأن قبول القسمه الوهمیه مساوق لإمکان القسمه الانفکاکیه بالنظر إلی نفس طبیعه الامتداد و إن منع عنها مانع لازم أو زائل إذ لو امتنع الانفکاک علیه لذاته- لکان فرض الانقسام فیه من الأوهام الاختراعیه و لم یکن حینئذ فرق بین فرض الانقسام فیه و بین فرضه فی المفارقات الذوات و لا شک أن فرض الانقسام الوهمی من

۱- أقول إذا جاز ذلک بالنظر إلی طبیعه الأجسام و أجزائها بحسب أول الفطره فلا بد من مخصص للانفعال و التعدد للأجسام و الاتصال و الوحده لأجزائها فإن نسبه الفاعل إلیهما واحده و التخصیص بلا مخصص محال و المخصص لیس إلا استعداد الماده و الهیولی فیجب أن یکون کل من الأجسام المذکوره مرکبا من الهیولی و الصوره فلیست هی الماده الأولی- کما زعمه ذیمقراطیس فظهر مما ذکرناه أن ثبوت هـذا المعنی یکفی فی إثبات تمهید الهیولی ثم لا یخفی أن ما ذکرناه مأخوذ مما ذکروه و قام علیه البرهان أیضا من أن تعدد أفراد النوع الواحد إنما یکون بالعوارض المادیه و أن ما لا ماده له یکون نوعه منحصرا فی شخصه- و أیضا بدیهه العقل لا تفرق بین الفطره الأولی و الثانیه فی جواز هذا المعنی بالنظر إلی نفس الطبیعه فإن الطبیعه إذا لم تکن آبیه عن الانفکاک و الانفعال بالنظر إلی ذاتها فی أول الفطره- لم یکن آبیه عنهما بعد الفطره بالنظر إلی ذاتها أیضا فإن الذات واحده فی أول الفطره و ثانیها و إن عرض للذات بعد الفطره ما تأبی به عن الانفکاک کان الامتناع لعارض و هو لا یقتضی الامتناع الذاتی فافهم، إسماعیل رحمه الله

المعانى الانتزاعيه و خصوصا إذا كان منشؤه اختلاف عرضين.

بحث و كشف-

هـذا منقوض بالزمان فإنه عندهم متصل قابل للقسـمه الوهميه غير قابل للقسـمه الانفصاليه و أيضا توهم القسـمه و إن سـلم كونه مساوقـا لتجويز وقوعهـا فى الخـارج- لكن تجويز العقل وقوع أمر لا يسـتلزم إمكانه الـذاتى فضـلا عن الاسـتعدادى إذ ربما جوز العقل شيئا فى بادى النظر.

ثم إذا قام البرهان ظهر خلافه ثم إذا لم يكن ممتدا قابلا للانفكاك الخارجى- لا يلزم أن يكون توهم القسمه فيه كتوهم القسمه فى المجرد لظهور الفرق بينهما بأن هـذا ممتـد و ذاك خارج عن جنس الامتداد و ما لا امتداد و لا وضع له يكون تقدير القسـمه فيه اختراعا محضا من العقل.

ثم إن لإبطال هذا المطلب دليلان آخران.

أحـدهما وجود التخلخل و التكاثف الحقيقيين فى الأجسام كما يـدل عليه التجربه فى القاروره الضـيقه الرأس الجـذابه للماء بعد المص الصياحه فى النار بعد السد مع كون الخلاء محالا.

و ثانيهما أن كلا من تلك الأجسام لو كان بسـيطا ذا طبيعه واحـده كانت كريه الأشـكال لما سـيجى ء فيحصل بينها فرج خاليه و الخلاـء محـال و إن كان مركبا من أجسام مختلفه الطبائع لم يكن متصـلا واحـدا هـذا خلف و أيضا أجزاؤها يكون متـداعيه إلى الانفكاك و الرجوع إلى أحيازها و أشكالها الطبيعيه فيلزم ما لزم أولا من وقوع الخلاء

الفن الثانی فی البحث عن حال الهیولی ماهیه و حقیقه و فیه فصول

فصل (۱) فی الإشاره إلی ماهیه الهیولی من جهه مفهوم الاسم و إثبات وجودها و تحقیق إنیتها بحیث ما أنکر أحد له أقل تمییز

إن فی الأجسام سنخا یتوارد علیه الصور و الهیئات و لها خمیره یختلف علیها الاستحالات و الانقلابات و لا یحتاج الجمهور فی إثبات وجود أمر یصدق علیه مفهوم هذا الاسم- أعنی الماده القابله لوجود هذه الحوادث و اللواحق و زوالها فإن کل من له استیهال مخاطبه علمیه یعلم و یعتقد یقینا بالفکر أو الحدس أن التراب یصیر نطفه و النطفه تصیر جسد إنسان أو حیوان و البذر یصیر شجرا و الشجر یصیر رمادا أو فحما.

و إذا قیل إنه خلق من الماء بشرا و من الطین حیوانا لا یخلو إما أن یفهم من هذا القول أن النطفه باقیه نطفه و الطین طینا و مع هذا فهو بشر و حیوان حتی یکون فی حاله واحده نطفه و جسد إنسان أو طینا و حیوانا و إما أن یکون بطلت النطفه بکلیتها حتی لم یبق منها شی ء أصلا و کذا الطین.

ثم حدث حیوان أو إنسان فحینئذ ما خلق الإنسان من نطفه و لا الحیوان من طین بل ذلک شی ء بطل بکلیته و هذا شی ء آخر حصل جدیدا بجمیع أجزائه و إما أن یکون الجوهر الذی کان فیه الهیئه النطفیه أو الطینیه بطلت عنه تلک الهیئه و حصلت فیه هیئه إنسانیه أو صوره حیوانیه و القسمان الأولان باطلان عند الکافه و لیست مما یعتقدهما العامه و لذلک کل من زرع بذرا لینبت شی ء منه أو تزوج لیکون له ولده یفرق بین ولده و غیره بأنه من مائه و یحکم علی الزرع بأنه من بذره و علی الفرخ بأنه من بیضه.

أ و لا تری أنه لا یحصل فی الزراعه من البر غیر البر و من الشعیر غیر الشعیر و لا فی التولید

من الإنسان غير الإنسان و من الفرس المحض الغير الفرس و من الحمار غير الحمار و من المزدوج من القسمين غير المزدوج من صفات كل منهما.

ثم إن جحد جاحد و عاند معاند لا يلتفت إليه العاقل الفطن بل يكذبه مجرد الحدس الإنسانى و مثل هذا الإنسان يكذب نفسه فى أحكام كثيره إلا أنه لا يستحيى عن نفسه و من لا يستحيى عن نفسه لا يستحيى عن الله لأنه أقرب إليه من نفسه.

فظهر أن الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لأحد بل وقع الاتفاق من العقلاء مع افتراقهم فى الآراء على ثبوت ماده يتوارد عليها الصور و الهيئات إلا أنها عند الإشراقيين و من تبعهم نفس الجسم الذى هو أمر واحد لا تركيب فيه عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث جوهريته يسمى جسما و من حيث إضافته و قبوله للصور و المقادير يسمى ماده.

و عند المشاءين و من يحذو حذوهم جوهر أبسط يتقوم بجوهر آخر يحل فيه يسمى صوره يتحصل من تركيبهما جوهر وحدانى الحد قابل للمقادير و الأعراض و الصور اللاحقه و هو الجسم فالجسم عندهم مركب فى حقيقته من الهيولى و من الاتصال القابل للأبعاد الثلاثه و عند أصحاب ذيمقراطيس أجسام متعدده بسائط غير قابله للفصل.

و عند قوم آخر هم المتكلمون على تشعبهم و تكثرهم هو الجواهر الفرده التى يتقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف عندهم بمنزله الصوره عند المشاءين إلا أنه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله و الصوره جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذى هو الهيولى.

نعم من زعم أن الامتداد الجسمانى عرض فى الماده و الجسم مركب من الهيولى- و الاتصال العرضى يكون مذهبهم أشبه بمذهبه من مذهب المشاءين و بقى الفرق بينهما- بأن تقوم جوهريه المحل فى الوجود يكون عنده بما سماه صوره و عند هؤلاء بذاته- مع اتفاقهم على تقوم الجوهر المركب بالعرض القائم بالجزء الآخر منه بحسب الماهيه و يكون المحل شخصا واحدا عنده و أشخاصا متعدده عندهم.

و نسبه مذهب المتكلمين إلى هذا المذهب كنسبه مذهب ذيمقراطيس إلى

مـذهب الإشـراقيين لأـن هـذين مشتركـان فى عـدم جسـميه الهيولى مع جوهريتها و قبولها للانقسام و مفترقان فى فعليه الأقسام و عدمها و ذانک مشترکان فی جسمیتها و مفترقان فی کون الأقسام جمیعها حاصله بالفعل أو بالقوه.

و الهيولى عند المشاءين استعداد محض و عند غيرهم ذات وجهين قوه من وجه و فعل من وجه و ستعلم أن جوهريه الهيولى لا يوجب كونها أمرا بالفعل محصلا.

فـإن قلت المـذكور فى كتب المعتزله أن مبـادى الأجسـام عنـد النظـام و أصـحابه- هى ألوان و طعوم و روائـح و نحو ذلـك من الأعراض فلم يكن هيولى الأجسام عند المتكلمين كافه جوهرا.

قلت نعم إلا أن هذه الأمور عندهم جواهر لا أعراض.

و تقرير هـذا المـذهب على مـا صودف أن مثـل الوهميـات و العقليـات كالأـكوان و التأثيرات فى كتبهم و الآراء و الاعتقادات و الآلام و اللذات و ما أشبهها كلها أعراض لا دخل لها عندهم فى حقيقه الجسم قطعا و أما الألوان و الأضواء و الطعوم و الروائح و الأـصوات و الكيفيـات الملموسه من الحراره و البروده و غيرهمـا فعنـد النظـام و من تبعه جواهر بـل أجسـام حتى صـرح كما هو المنقول عنه بأن كلا من ذلک جسم لطيف- مركب من جواهر مجتمعه.

ثم إن تلـك الأجسـام اللطيفه إذا اجتمعت و تـداخلت صـار الجسم الكثيف الـذى هو الجمـاد أما الروح فجسم لطيف هو شـى ء واحد و الحيوان كله من جنس واحد و عند الجمهور كل هذه الأمور أعراض إلا أن الجسم عند ضرار بن عمرو و الحسين النجار مجموع من تلك الأعراض و عند الآخرين جواهر مجتمعه يحلها تلك الأعراض.

و قـد وجـد قريبـا من زماننا هـذا شـخص من المشـتغلين بالبحث و كان مصـرا على أن الماء رطوبه متراكمه و أن الأرض يبوسـه متراكمه و هكـذا سائر العناصـر [الأعراض]- و هـذا أشـنع ما نسب إلى النظام و ما وقع فى بعض الكتب كالمواقف و غيره من أن الجسم

ليس مجموع أعراض مجتمعه خلافا للنظام و النجار ليس على ما ينبغى.

و الصواب أن يذكر مكان النظام ضرار على ما فى سائر الكتب.

و ربما يوجه كلام المواقف بأن الكلام فيما هو جسم اتفاقا و النظام يجعله مجموع أعراض بسببها جواهر بل أجساما فهو يوافق النجار و يخالف القوم فى المعنى- إلا أن الاحتجاج عليهما بأن العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء إلى جوهر يقوم به و لهما بأن الجواهر متماثله و الأجسام متخالفه فلا يكون جواهر لا يلائم هذا التوجيه و لا ينتظم على رأى النظام حيث زعم أن كلا من تلك الأمور كالسواد مثلا- جسم مؤلف من جواهر متماثله فى أنفسها قائمه بذواتها و إن لم تكن متماثله لجواهر الآخر كالحلاوه أو الحراره مثلا.

و بهذا يظهر أيضا أن الاحتجاج بأن الأجسام باقيه و الأعراض غير باقيه لا تنهض عليه مع أن بقاء الأجسام غير مسلم لديه.

و أما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلى لا- يتأتى على مذهب المانعين- حتى لو قصد الإلزام لم يتم المرام بل الأقرب أن الأجسام بما هى أجسام متماثله عند الحكماء و المتكلمين لأن ذلك مناط إثبات الصوره النوعيه عندهم و إثبات الفاعل المختار عند هؤلاء و القائل بالاختلاف إنما هو النظام.

و ما أسخف ما فى كلام صاحب المواقف تأييدا لمذهب النظام و إصلاحا لفاسده و ترويجا لكاسده و لن يصلح العطار ما أفسد الدهر من أنه لا- محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن أن يجعل جمله من الأعراض داخله فى حقيقه الجسم فيكون الاختلاف عائدا إليها و كأنه لم يفرق بين التجانس بحسب المفهوم و التركيب الذهنى و بين التماثل فى الوجود و التركيب الخارجى و على تقدير التركيب العقلى و الاتحاد الجنسى.

فقد دريت أن المميز الفصلى لا يجب أن يكون ماهيه مندرجه تحت مقوله عرضيه و لا جوهريه فالأجسام إذا اتحدت مع سائر الجواهر فى الجوهريه ذهنا و

كان الجوهر جنسا لها عقلا فلا بـد من امتيازها بفصول يتحـد معها فی الوجود يكون كل منها جزءا عقليا لا تأصل لها فی الخارج و الطعوم و الروائـح ليست كـذلك و أما إذا اتحـدت الأجسام بعضـها مع بعض أو الجواهر بعضـها مع بعض اتحادا نوعيا أو كان كل منها مركبا من الجوهريه أو الجسميه مع أمر آخر علی اختلاف رأی الحكماء و المتكلمين(۱) حتی يكون التركيب خارجيا و جنسـيه الأمر المشترك جسـما كان أو جوهرا ذا وضع بضـرب من الاعتبار علی الوجه الذی أشرنا إليه من تصيير الماده الخارجيه جنسـا مع كونهـا متحـده الحقيقه خارجـا و عقلاـ باعتبـار فلاـ يلزم إلا دخولها فی حقيقه بعض الأنواع بما هی أنواع لا فی حقيقه الجسم بما هو جسم كما هو مذهب الإشـراقيين من تقوم الأجسام النوعيه بالأعراض كما هو مذهب النظام فإن مذهبه أنها محض الجواهر فكيف توجه بما ذكر لا فی حقيقه الجسم بما هو جسم.

ثم العجب كيف ذهل عما ذهل فی توجيه مـذهبه و إصـلاحه من الوقوع فی ورطه أخری و هی عدم بقاء الأجسام ضـروره انتفاء الشی ء بانتفاء ما يتقوم به و هو جمله الأعراض الغير الباقيه باعترافه.

و قـد أشـار إليه بقوله و لـذلك إن الأعراض لا تبقی و الجواهر باقيه فلو تم كون الجواهر غير مختلفه بـذواتها لما كانت الأجسام المختلفه محض الجواهر المجتمعه- بل مع جمله من الأعراض و حينئـذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الأعراض و هل هذا إلا تناقض فی الكلام

۱- فإن المشاءين من الحكماء و الجمهور من المتكلمين جعلوا الماده المشتركه هی الجوهر الـذی لا يكون جسـما و الإشـراقيين من الحكمـاء و ذيمقراطيس و أصـحابه و النظـام من المتكلمين جعلـوا المـاده المشـتركه جسـما فعلی الأـول يكون الـتركيب من الجوهريه مع أعراض و علی الثانی يكون التركيب من الجسميه مع أمر آخر فتدبر-، إسماعيل رحمه الله

فصل (۲) فی الإشاره إلى ماهیه الهیولى عند المحصلین من المشاءین

قد عرفوا الهیولى بأنها الجوهر القابل للصوره و هو بحسب الظاهر منقوض بالنفس لأنها جوهر قابل للصور فالأولى أن یقید الصوره بالحسیه- و منهم من قید التعریف بکون القابل بحیث لا معنى له إلا القابلیه.

و فیه خلل لا- لما ذکره الشیخ الإلهی فی المطارحات على ما سنذکره بل لأن فی النفس(۱) جوهرا هیولانیا(۲) لا- معنى له إلا القابلیه لأنه استعداد محض نحو

۱- و هذا الجوهر هو المسمى بالعقل الهیولانی و هو الماده للنشأه الثانیه کما أن الهیولى الأول هی الماده للنشأه الأولى، إسماعیل رحمه الله

۲- أقول فیلزم وجود قسم آخر للجوهر وراء الخمسه المشهوره فإن هذا الجوهر الهیولانی لا یکون عقلا لکون العقل فعلا محضا و کون هذا الجواهر قوه محضه و کذا لا- یکون صوره لذلک بعینه و لا یکون هیولى و لا جسما و هو ظاهر فلو لم یکن نفسا کان قسما سادسا و هو خلاف ما ذکره المصنف فی تقسیم الجوهر إلى أقسام و لو کان هذا الجوهر غیر النفس لزم أن لا یکون النفس قابله للصور العقلیه متصفه بها مستکمله بها مترقیه إلیها بل القابل الموصوف المستکمل الصاعد إلیها یکون هذا الجوهر الهیولانی و اللازم باطل ضروره و اتفاقا من المصنف فالحق أن هذا الجوهر الهیولانی هو النفس و ما ذکره من امتناع کون شی ء واحد قوه و فعلا و إن کان بالنسبه إلى الشیئین و ماده لشی ء و صوره لشی ء آخر إنما یتم و یسلم فی نشأه واحده و بامتناعه بحسب نشأه واحده یتم دلیل إثبات الهیولى فإن نشأه الهیولى و الصوره نشأه واحده و هی النشأه الذاتیه الدائره الفاسده فتفطن، إسماعیل رحمه الله

المعقولات الصوريه كما سنحققه و ليس هو نفس النفس لأن النفس بما هى نفس صوره كماليه للماده الجسدانيه فلا يكون استعدادا نحو الكمال العقلى لاستحاله أن يكون أمر واحد بما هو واحد فعلا و قوه و إن كان بالقياس إلى شيئين و لا أن يكون صوره لأمر و ماده لأمر و إن كان الأمران متغايرين.

و ذلك لأن اتصاف الشى ء بمتخالفين بالإضافه إلى أمرين إنما يجوز و يصح إذا لم يكن ذلك الشى ء حقيقته محض حقيقيه أحد المتخالفين و فيما نحن فيه كذلك.

أما الهيولى فإنها محض القابليه و الاستعداد عند المشاءين.

و أما النفوس و الصور فإنها فعليه فى أنفسها متعلقه بالقوه و الاستعداد مشوبه بها شوب وجودها بوجود الهيولى الخارجه عن ذاتها و على ذلك بناء مذهبهم فى تركب الجسم المطلق من الهيولى و الصوره.

و أما ما أورده الشيخ الإلهى فى أوائل طبيعيات كتابه بأن القابليه و استعداد القبول ليست أمورا جوهريه بل ينبغى أن يتحقق القابل فى نفسه حقيقه حتى يقبل أمرا آخر و يضاف إليه أنه قابل لأمر آخر و حامل الصور ليس نفس الاستعداد- فإن الاستعداد هو استعداد لشى ء له فى نفسه حقيقه.

بلى لا يمنع أن يكون الجوهر الحامل للصوره ربما يسمى هيولى باعتبار القبول كما أن النفس يسمى نفسا باعتبار تدبيرها للبدن فيكون هذه الإضافات أجزاء لمفهوم الاسم لا للحقيقه الجوهريه.

ففيه بحث لأن نسبه القابليه و الاستعداد إلى الهيولى كنسبه الفاعليه و الإيجاد إلى البارى تعالى فكما دل البرهان على أن سلسله التأثير ينتهى إلى مؤثر يكون بذاته مؤثرا و إلها و ليست إلهيته و تأثيره بصفه زائده و إلا لكان مفتقرا فى اتصافه بتلك الصفه إلى أمر يضم إليه و إلى إلهيه سابقه على هذه الإلهيه و هو ممتنع لانجراره إلى لزوم الدور أو التسلسل الباطلان بالذات كما سنحقق فى مقامه فكذلك سلسله الحاجه و الافتقار الاستعدادى ينتهى إلى شى ء ذاته محض الفاقه و الافتقار و كما أن

معنى عينيه الصفات فى الموجود الأول جل اسمه ليس أن المفهومات الإضافيه التى لا وجود لها إلا فى العقل هى عين ذات الشى ء الذى هو صرف الوجود المجهول الكنه.

بل معنى ذلك كونه بذاته منشأ لحكايه تلك الصفات و منبعا لانتزاعها عقلا- كما أنه منبع لوجودات الأشياء خارجا فكذلك حكم عينيه الاستعداد للهيولى فإنها عباره عن جهه فقر الأشياء و قصوراتها فى الوجود العينى كما أن الإمكان الذاتى عباره عن جهه فقر الذوات و قصورات الماهيات بحسب تقومها فى مرتبه الذات و الماهيه.

و لا يذهب على أحد أن كون الشى ء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لا يوجب كونه من مقوله المضاف بالذات لأن المتضائفين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الآخر و ليس كذلك حال الوجودات العينيه إذا كان بعضها مستحيل الانفكاك عن الآخر و إلا لكان جميع الوجودات داخله تحت جنس المضاف بالذات و ليس كذلك.

بيان ذلك أن الجاعل بنفس ذاته جاعل و المجعول بنفس جوهره مفاض و بالجعل البسيط مجعول فالبارى بنفس حقيقته القدسيه فياض للأشياء و مع ذلك تعالى عن أن تكون واقعه تحت جنس فضلا عن وقوعه تحت جنس المضاف الذى هو أضعف الأعراض.

و أما النفس فى نفسيتها فإن كانت بجوهرها متعلقه الوجود بغيرها تعلقا شوقيا تدبيريا أو طوليا كان حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقه بغيرها بالذات و إن كان نحو العلاقه مختلفا و إن كانت النفسيه جائزه الزوال و الانفكاك عنها فقياس ارتباطها على ارتباط الهيولى بغيرها قياس بلا جامع و أما قوله قدس سره بعد ذلك و لا يجوز أن يقال الأمر الجوهرى حقيقه نفسه- متقومه بالقوه و الاستعداد و هو نفس الاستعداد فإن جزء الجوهر من جميع الوجوه لا يصح أن يكون عرضا و إلا لم يكن الشى ء جوهرا محضا بل مجموع جوهر و عرض.

فالجواب أن كثيرا ما يعبر عن حقائق الفصول الذاتيه بلوازمها العرضيه كما مر ذكره غير مره و هذا من باب تعريف القوى بأفاعيلها الذاتيه فالقوه الفاعله يعرف بفعلها الخاص و القوه الانفعاليه يعرف بانفعالها.

و الحق أن تعريف العقل بإدراك المعقولات و تعريف القوه الحيوانيه بالإحساس و التحريك و القوه النباتيه بالتغذيه و التنميه كلها مما أقيمت مقام الحدود و إن كانت المذكورات بظواهر مفهوماتها أعراضا نسبيه لكن الفصول الحقيقيه هى ما يعبر عنها بهذه الأمور التى هى علاماتها و لوازمها.

إذ لا يمكن الحكايه عنها إلا بهذه اللوازم فكذلك الحال فى الهيولى و سائر القوى الانفعاليه من حيث إنها انفعاليه و السر فى الجميع أن أنحاء الوجودات البسيطه لا سبيل إلى معرفتها إلا باللوازم أو بالمشاهده الإشراقيه و أن ذا الحد المنطقى المركب من الجنس و الفصل ليس إلا الماهيه الكليه النوعيه.

و ربما يكون الوجود نحوا بسيطا و الماهيه اللازمه له مركبا حدها من جزءين- كل منهما داخل فى الماهيه خارج عن ذلك الوجود إلا أنها بجزءيه حكايه عن حقيقه ذلك الوجود لازمه له بحسب حاق مرتبته فيضطر الإنسان إلى ذكرهما عند الإشاره إليه فيقال لهما حد ذلك الوجود اضطرارا مع أن الوجود مما لا حد له و قد حقق الشيخ هذا فى الحكمه المشرقيه.

و قريب منه ما أورده شرف الله نفسه فى كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك الإشكال حيث قال و هاهنا سؤال و هو أنه إن كان فصل الهيولى هو الإمكان و الهيولى جوهر و فصول الجواهر جواهر فيجب أن يكون الإمكان جوهرا و قد أبطل هذا و إن لم يكن الإمكان فصله و لا أنه لازم فقد كان قبل الإمكان ممكنا لأنها لا تنفك عن الإمكان.

و الجواب عن هذا أن فصل الهيولى لا يعرف لأن الهيولى من حيث هى هيولى

مجرده لیس ممکنا و لا غیر ممکن بل یلزمه الإمکان معناه أنه إذا عقلت عقل معها الإمکان فلا ینفک عنه انتهی کلامه.

و هو کما یظهر عند التعمق عین ما ذکرناه إذ غرضه أن الهیولی لکونها جوهرا بسیطا و فصول البسائط الوجودیه یکون بحیث لا یمکن التعبیر عنها إلا بلوازمها المنتزعه عن حاق حقیقتها عندنا یتصور فی الذهن و لو بحسب التقدیر و الهیولی لیست حقیقتها إلا قوه الحقائق و إمکانها الاستعدادی کما یدل علیه برهان وجودها.

فهذا الإمکان تمام ذاتها و کمال حقیقتها من حیث هی قوه الصور الجوهریه- کما أن الحرکه کمال ما بالقوه من الأوصاف العرضیه من حیث هو بالقوه فیها.

و أما ما اعترض ثالثا بقوله و الاستعداد لا یکون حاملا لما هو استعداد له- کیف و قد قیل إن الاستعداد للشی ء لا یبقی مع حصوله فإذا کانت الهیولی هی الاستعداد أو جزؤها الاستعداد للصوره فلا یبقی مع الصوره و کلامنا فی حامل الصوره.

فجوابه أن وحده الهیولی کما سنحقق وحده مبهمه لأن لها فی ذاتها استعداد کافه الصور و الأعراض و کلما خرج منها إلی الفعل بطل ما بحسبه من الاستعداد فلم یکن الهیولی استعدادا له بل لغیرها.

و لهذا قیل إن وحده الهیولی جنسیه لیست شخصیه و أولوا کلام من قال من الحکماء إن هیولی عالم العناصر واحده بالشخص بأن غرضه أن الهیولی لها تشخص حصل لها من الهیئه العارضه من الصور و الأعراض جمله و لا شک فی أن مجموع الجواهر و الأعراض شخص واحد.

و تحقیق ذلک أن للهیولی فی ذاتها لکونها أمرا عقلیا وحده کوحده عارضه للمعقولات المشترکه بین الحقائق المتکثره النوعیه فی الذهن عند ملاحظه العقل إیاها واحده فی الذهن متشخصه بتشخصات العقل فحال الهیولی فی وحدتها الشخصی

العقلی کحال الأجناس فی وحدتها الذهنی الاشتراکی.

و کثیرا ما یصرح الشیخ و أترابه أن للجنس الذی للمرکبات استعدادا لوجود الفصول و مع ذلک اتصافه ببعض الفصول لا یبطل استعداده لسائر الفصول و ذلک لأن وحدته مبهمه تجامع التکثر کما أن تشخصه لا یأبی العموم و الاشتراک فکذلک حکم الهیولی فی کونها استعدادا فإنها لیست استعدادا واحدا بل فی کل مرتبه یقترن بصوره تصیر استعدادا لصوره أخری.

و أیضا الحکماء فرقوا بین القوه و الاستعداد بوجوه ثلاثه ذکرها الشیخ الرئیس فی بعض رسائله و ذلک لأن القوه یکون علی الضدین بالسویه فإن کل إنسان یقوی علی أن یفرح و یحزن إلا أن منهم من هو مستعد للفرح و منهم من هو مستعد للحزن و کذلک الحکم فی الغضب و الخوف و سائر الانفعالات.

و لأن القوه ما تکون بعیده و الاستعداد یکون قریبا و القوه یتفاوت شده و ضعفا و الاستعداد لا یکون إلا واحدا هو القوه الشدیده.

و بالجمله الاستعداد استکمال للقوه بالقیاس إلی أحد المتقابلین فالهیولی الأولی هی بالقوه کل شی ء فبعض ما یحصل فیها یعوقها عن بعض فیحتاج المعوق عنه إلی زواله و بعض ما فیها لا یعوق عن بعض آخر و لکنه یحتاج إلی ضمیمه أخری حتی یتم الاستعداد و هذه القوه هی قوه بعیده.

و أما القوه القریبه فهی التی لا یحتاج إلی أن یقارنها قوه فاعلیه قبل القوه الفاعلیه التی ینفعل عنها فالشجره مثلا لیست بالقوه مفتاحا بل یحتاج إلی أن یلقاها أولا قوه قالعه ثم ناشره ثم ناحته ثم بعد ذلک یتهیأ لأن ینفعل من ملاقاه القوه الفاعلیه المفتاحیه فیصیر مفتاحا.

فظهر أن الهیولی لیست استعدادا واحدا نحو صوره واحده حتی یبطل ذاته بوجود تلک الصوره بل هی قوه مطلقه لجمیع الصور و لیست فی ذاتها واحده بالعدد بل بالمعنی.

و لیست أیضا جوهرا مستقلا فی الوجود حتی یکون وحدتها وحده معینه- بل هی فی وجودها تابعه لوجود صوره ما مطلقه یحصل طبیعتها المطلقه محصل واحد بالعدد مستقل فی الوجود و یقیمها مقیم عقلی مشخص.

و إن أردت إیضاح ذلک فانظر إلی حال البدن کیف یصحبه قوه مستمره للهیئات و الصور المتبدله للأعضاء و غیرها و استعداداتها المتعاقبه فلم یزل یلزمه ما دام فی هذه النشأه نقص و بحسبه قوه مستمره نحو الاستکمال طور بعد طور و حالا غب حال- بحیث یتبدل فیه جمیع الصور التی للأعضاء و الأمشاج و مع ذلک محفوظ الوحده الشخصیه للصور المطلقه و للاستعداد المطلق بنفس شخصیته باقیه من أول العمر إلی آخر الأجل.

فقس علیه حال عالم العناصر فی وحدتها الشخصیه و وحده الهیولی التی هو قوه محضه مستمره إلی آخر الدهر مع تبدل الصور و تعدد الاستعدادات و سیجی ء فصل إیضاح فی مباحث التلازم إن شاء الله تعالی.

و من هناک یظهر خطأ جماعه من المتأخرین کالعلامه الخفری و غیره- زعموا أن الهیولی شخص واحد یتوارد علیه الصور و الهیئات و مثلوها بالبحر و الصور بالأمواج و لو عکسوا الأمر لکان یشبه أن یکون أولی فإن وجود الهیولی تابعه لوجود الصوره فکیف یکون المتبوع متعددا و التابع بما هو تابع واحدا شخصیا.

و قد برهن علی أن ما بالفعل مطلقا متقدم علی ما بالقوه و أما القوه الجزئیه- فهی متقدمه علی الفعل الذی هو قوه علیه و کل قوه تابعه لفعل متقدم و هی إمکان لفعل یتقدم علیه و یضاف إلیه فالقوه علی الرجولیه تابعه للصوره الطفولیه مقترنه بها و القوه علی الطفولیه تابعه للصوره المنویه و القوه علیها تابعه للصوره الدمویه و القوه علیها تابعه لصوره الغذاء.

و هکذا متعاقبه إلی ما یقارن صور البسائط ثم یعود إلی صور المرکبات تاره أخری بغیر واسطه أو بواسطه ترددها من بسیط إلی بسیط حتی ینتهی إلی

المركب فلا يزال الاستعدادات تابعه للصور بوجه و الصور تابعه للاستعدادات بوجه آخر كالمد و الجزر للبحر و الطلوع و الغروب للفلكيات و القبض و البسط للصوفى.

و أما النقص على التعريف الذى ذكرناه للهيولى أى الجوهر القابل للصور الحسيه بأن من الصور الجسمانيه ما ليست بحسيه سيما صور الأفلاک فإنها غير محسوسه.

فالجواب أن المراد منها ما يقبل الإشاره الحسيه و إن لم يكن أمرا مدركا بإحدى الحواس الظاهره و إطلاق الحسى على ما يقابل العقلى شايع كثير.

و لأحد أن يورد فى تعريف الهيولى بدل الحسيه الجسمانيه فيقول الهيولى جوهر قابل للصور الجسمانيه ثم يعرف الجسم بأنه جوهر من شأنه أن يعقد بالإشاره الحسيه أو يمكن فيه فرض ثلاث متقاطعات على التقاطع العمودى كما مر

فصل (۳) فى إثبات الجوهر الهيولانى

اشاره

لما بطل المذاهب القائله بانفصال الجسم إلى أجزاء لا تقبل القسمه المقداريه أصلا جوهريه كانت كما عليه المتكلمون تبعا لعبارات بعض من تقدم عهده عهد أفلاطون و أرسطو من الفلاسفه قبل نضج الحكمه و تمامها أو عرضيه(۱) كما عليه النظام و الضرار و النجار أو لا تقبل الفكيه فقط دون غيرها كما رآه بعض آخر مثل ذيمقراطيس و أصحابه ثبت أن حقيقه الجسم غير خارجه عن اتصال و متصل

۱- أى بحسب الواقع و نفس الأمر سواء كان القائل به قائلا لعرضيتها كالضرار و النجار- أو غير قائل بعرضيتها كالنظام فإن الجسم عنده تركيب من الألوان و الطعوم و الروائح و غيرها من الأعراض المحسوسه و لكن هذه كلها عنده من الجواهر كما مر فلا تغفل، إسماعيل رحمه الله

فی نفسه کما هو عند الحس قابلا للانفصال و لیس انفصاله و اتصاله تباعد الأجزاء و تجاورها بل زوال الوحده و حدوث الانفصال أو زوال الانفصال و حدوث الاتصال.

و بالجمله مثل هذه الحقیقه لا بد أن یکون وحدتها الشخصیه هی نحو اتصالها و متصلیتها کما أن وحده العدد و شخصیتها لیست إلا انفصالها و تعددها و کما أن ببطلان کثره العدد یبطل هویتها الانفصالیه فبطلان وحده الاتصال فی الجسم یبطل هویته الاتصالیه فإذا تحقق للجسم اتصال و تحقق قبوله الانفصال و تحقق أن القابل و ما یلزمه یجب بقاء وجوده مع المقبول و الاتصال نفسه لا یبقی مع الانفصال- لما علمت أن الوحده مقابله للکثره فلو لم یکن فی الجسم شی ء یقبل الانفصال لکان إما أن یقبل الاتصال مقابله ضده(۱) أو عدمه.

و إما أن یکون الفصل إعداما لهویته الاتصالیه بالتمام و إیجاد الهویتین الاتصالیتین الأخریین من کتم العدم من غیر رباط بحسب الذات بین هاتین و تلک و کذا عند التحام الهویتین متصلا واحدا إذا لم یکن قابل غیر الاتصال یقبل الاتصال یلزم أن یقبل الشی ء نفسه- أو یکون الوصل إعداما لهویتین و إحداثا لهویه واحد من غیر جامع بین هذه و بین تینک و الأولان باطلان بالضروره.

و کذا الثانیان للفرق الضروری بین الفصل و بین إعدام جسم بکلیته و إحداث جسمین آخرین و کذا بین الوصل و إعدام جسمین و إحداث جسم ثالث کماء الجره یجعل فی الکیزان أو ماء الکیزان یجعل فی الجره فذلک الأمر الباقی فی الحالین- هو المراد بالهیولی و هو استعداد محض لیس فی نفسه هویه اتصالیه لیمتنع طریان

۱- بناء التردید علی أن الانفصال أمر وجودی و عباره عن حدوث هویتین أو عدمی و عباره عن رفع الهویه الاتصالیه عما من شأنه أن یکون متصلا فعلی الأول یکون التقابل بینهما تقابل التضاد بناء علی أن المعتبر فیه المحل مطلقا و علی الثانی یکون التقابل بینهما- تقابل العدم و الملکه فلا تغفل، إسماعیل رحمه الله

الكثره و الانفصال عليها مع بقائها بحالها و لا- هويه انفصاليه كالوحدات الجوهريه- أو غير الجوهريه ليمتنع طريان الوحده و الاتصال عليه بل وحدتها و اتصالها بحلول الصوره الاتصاليه فيها و كثرتها و انفصالها بطريان الانفصال عليها.

ثم إذا ظهر لک أن أدنى مراتب الموجوديه بالفعل هو الموجود الاتصالى و الانفصالى- الذين لا جامعيه لشى ء منهما بالقياس إلى نفسه و أجزاء ذاته و أن الوجود الانفصالى- لما كان أدونهما مرتبه فى الخسه و القصور فلم ينل من منبع الوجود إلا مرتبه أنزل- من أن يتصف بالتجوهر من دون حامل يحمل ذاته حسب ما برهن على استحاله جوهريه الأفراد الانفصاليه.

و بطل كون المنفصلات و الآحاد الوضعيه موجودا مستقلا و الموجود من الموجود العددى ليس إلا- عرضا قائما بغيره و إنما المتألف من الوحدات لا- يستحق إلا- نحوا عرضيا من الوجود و كذا الغير القار من المقادير لا يسع إلا الوجود العرضى كما سنحقق.

فظهر أن لا أدون منزله من الجواهر الصوريه إلا الهويه الاتصاليه الجسميه- و لا شک أن ماده الشى ء وجودها أنقص من ذلک الشى ء كيف و نسبتها إليه نسبه الشى ء إلى التمام و قد فرغنا من تحقيق هذا فى مباحث العلل الأربع فما ظنک بأمر يكون ماده يكون صورتها أضعف الصور فهل إلا قابل محض لا حظ لها من الفعليه.

فمثل هذه الماده يجب أن يكون حقيقتها قوه متقومه بفعل ما أى فعليه كانت- و ماده متحصله بتعين ما أى تعين كان حتى إنها يستتم ماهيتها بالفصل ما يستتم بالوصل- و يتقوم بالكثره كما يتقوم بالوحده و يبقى مع الفساد كما يبقى مع الكون و يقبل الخير كما يقبل الشر و إنما يحصل الاستمرار و البقاء لأنها لازمه لمطلق الصور المنحفظ نوعيتها بتعاقب الأشخاص بإبقاء مقيم قدسى يديم بعنايته عالم الأجسام و صورها و توابعها اللازمه و يحفظ أنواعها بتوارد أفرادها و يبقى وجوداتها و خيراتها و يجبر نقصاناتها و شرورها و آفاتها و نقائصها بتعقيب أمثالها و أشباحها

أبحاث و تحقيقات-

[بحث]

قال صاحب البصائر و هو ابن سهلان الساوجى معترضا على الحجه المذكوره- إن الانفصال عدمى و العدمى لا يحتاج إلى قابل يقبله و إلا لكان فى العدم قوابل موجوده غير متناهيه قبل وجود الأشياء.

و دفعه بأن الانفصال إن كان عباره عن حدوث هويتين اتصاليتين فذاك و إن كان عباره عن عدم الاتصال فليس كل عديم الاتصال منفصلا حتى يكون العقل منفصلا و النقطه منفصله بل لا بد مع ذلك من إضافه إلى محل يبقى معه و له استعداد ما يقابله فكما أن البصر يضاف إلى محل و عضو يتصور بصوره المرئى و يقبل قوه بها يرتسم الألوان فكذلك العمى الذى هو بطلان تلك القوه عن العضو القابل نوعا أو شخصا و كما لا يقبل السواد البياض بل محله كذلك لا يقبل البصر العمى بل محله- فعلى هذا القياس لا يقبل الاتصال الانفصال بل محله.

و قد علمت أن قابل الاتصال لكونه محض القابليه يكفيه أقل جهه يتهيأ بها لورود الأشياء عليه لغايه عريه فى ذاته عن الصوره فنسبته إلى الاتصال و زواله ثم عوده كنسبه واحده فيقبل العود ثم العود بخلاف غيرها من القوابل الثوانى لتصورها بصورها المقومه إياها الموجبه لاستعدادها و قبولها لما يحتاج إلى مزيد تأثير من مؤثر قوى لينفعل به و ينتقل من أحد المتقابلين إلى الآخر بل ربما ينفعل من أحد الطرفين بحيث يبطل استعداده لغيره أو للطرف الآخر كالمصور بصوره تماميه لا- أتم منها و كالمصور بصوره فلكيه أو كوكبيه لا ضد لها و لا ند و لا فساد يعتريها إلا على نحو الفناء المطلق كما هو عند أشراف المله و الحكمه فليس حال الهيولى الأولى من هذه الجهه بالقياس إلى الوصل و الفصل حال العين بالقياس إلى البصر و العمى و حال الإنسان بالقياس إلى العلم و الجهل.

بحث آخر-

قالوا سلمنا أن الانفصال يحتاج إلى قابل و لكن قابله نفس الجسم و هو الهيولى الأولى لا غير.

و جوابه أنا نبهنا على أن الاتصال المقوم للجسم ليس ما يتبدل عليه كأبعاد الشمعه و امتداداتها فإنها لا يخل تبدلها بحقيقه الجسميه بل بكميتها التعليميه و أما الاتصال المقوم للجسميه فمتى زال لم يبق جسم كان أولا حتى يقبل الانفصال فالقابل له معنى مباين للجسميه.

فثبت أن الاتصال ليس نفسه هو الجسم و توضيحه على نمط ثانى الأشكال أن الجسم قابل للانفصال و ليس الاتصال بنفسه قابلا للانفصال فليس الجسم هو الاتصال بنفسه و فى قوه هذا الكلام أن الجسم لا- يعقل إلا- بالاتصال و كل ما هو كذلك فليس الاتصال خارجا عن حقيقته.

فظهر من هذا القول القياسى أن الاتصال غير خارج عن حقيقه الجسم و من القول القياسى السابق أنه ليس كل حقيقته فكل ما ليس خارجا عن حقيقه شى ء- و لا كل حقيقته فهو جزؤه فالاتصال يكون جزء الجسم.

فإذا ثبت هذا لزم أن يكون الهيولى غير الجسم نفسه فبطل أن يكون القابل للاتصال نفس الجسم بل جزءه فله جزء آخر غير الاتصال فيتركب حقيقه الجسم عن الاتصال و ما يقبله فيكون للاتصال صوره جوهريه و القابل ماده جوهريه و هذا هو المرام.

بحث آخر-

اشاره

إن بناء الحجه المذكوره على تركيب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال- الذى هو بمعنى الممتد الجوهرى و نحن لا نسلم فى الجسم إلا الاتصال الذى قيل إنه

من فصول الكم و ما سواه ممنوع إذ القدر الذى ثبت من نفى الجواهر الفرده ليس إلاـ جوهرا شأنه الاتصال و الامتداد و قبوله للأبعاد و أما أن الامتداد نفس حقيقه الجسم أو جزؤه فلم يثبت.

و ما قيل من أنك إذا شكلت الشمعه بأشكال مختلفه تغيرت أبعاده مع بقاء اتصال واحد فغير مسلم فإن الشمعه المتبدله الأشكال لا يخلو عن تفرق اتصال و توصل بعد افتراق فالمطوله إذا جعلت مستديره يجتمع فيها أجزاء كانت متفرقه و المدوره إذا جعلت مستطيله يفترق فيها أجزاء كانت متصله فاتصال واحد مستمر على تفرق الاتصال و توزع الامتدادات غير صحيح.

و بوجه آخر أن نقول الاتصال الذى يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال الانفصال لا شك فى عرضيته فإن الجسم عند توارد الانفصال و الاتصال عليه باق بماهيته و نوعيته لا يتغير فيه جواب ما هو و كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شى ء فهو عرض فالاتصال الذى يبطله الانفصال عرض.

بوجه آخر إنكم أثبتم فى الجسم امتدادا جوهريا هو الصوره الجسميه و امتدادا عرضيا هو المقدار التعليمى و الامتداد من حيث ماهيه الامتداد حقيقه واحده- و الحقيقه الواحده لا تختلف بالجوهريه و العرضيه.

فإذا ثبت عرضيه بعض أفرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل أشكال الشمعه الواحده فقد وجب عرضيه الجميع فهذه وجوه ثلاثه يشترك جميعها فى نفى الامتداد الجوهرى عن الجسم فهى فى الحقيقه ترجع إلى إنكار الصوره لا إنكار الهيولى.

و قد مر أن صاحب التلويحات ذهب إلى أن حقيقه الجسم مركب من جوهر قابل و امتداد عرضى هو نفس المقدار المسمى بالجسم التعليمى بناء على تجويزه تقوم الجوهر الجسمانى من جوهر و عرض قائم به و لكن يجاب عن إشكالاته من قبل المشاءين.

أما عن الأول فبأن الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابليه الأبعاد الثلاثه على نعت الاتصال.

و لهذا حدد بها و لو لم يكن متصلا فى مرتبه ذاته لم يصح قبوله للمقدار كما سبق من العباره المنقوله عن الشيخ فى الحكمه الفارسيه.

و حاصلها أن نفس ذات الجسميه بما هى هى لو لم تكن متصله واحده فى حد جوهريتها بل كان اتصالها من قبل العارض لكانت بحسب وجود ذاتها إما متألفه من الجواهر الأفراد متناهيه أو غير متناهيه أو يكون من قبيل المجردات عن الأحياز- و الأبعاد و الجهات ثم يعرضها الاتصال و قابليه الانفصال أو يلحقها التعلق بالأبعاد و الجهات و كلا الشقين باطل.

فبقى أن يكون الجسم متصلا فى حد حقيقته و ذاته فقابليه الجسم للأبعاد إنما يتصور إذا كان متصلا باتصال ثابت له فى حد نفسه و ما ثبت للجوهر فى حد نفسه يكون إما تمام ذاته أو جزءها و جزء الجوهر جوهر فيكون الاتصال جوهرا.

و لقائل أن يقول إن هذا الكلام إنما يتم لو ثبت أن تقوم الجوهر بالعرض ممتنع و لم يقم برهان بعد على استحاله تقومه بعرض هو أحد جزأيه القائم بجوهر هو جزؤه الآخر كالجسم عند القائلين بتركبه عن الهيولى و عن امتداد عرضى يقوم بها فذلك الامتداد و إن كان معتبرا فى حقيقه الجسم عندهم لكنه عرض البته.

لا يقال نحن نجرى الكلام إلى جزئه الجوهرى فيلزم أن يكون ممتدا فى حد نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد له.

لأنا نقول هذا بعينه وارد عليكم منقوض بالهيولى التى أثبتم فإن الهيولى عندكم متصله باتصال يرد عليها من قبل الصوره فهى فى حد ذاتها غير متصله و لا منفصله.

و أما قولكم لو لم يكن الجسم فى حد ذاته متصلا واحدا يلزم أن يكون أجزاء لا تتجزى كما يستفاد من عباره الشيخ فى الحكمه العلائيه و التجرد له عن الأحياز

و الأمکنه فهو أیضا مشترک الورود.

و الجواب عن الموضعین أن عدم اتصال الشی ء فی نفسه لا یوجب له الترکیب من المنفصلات الأفرادیه و لا یستلزم فیه التجرد له عن الأحیاز و الأمکنه فی الواقع- بل خلوه عن الاتصال بحسب مرتبه ذاته بذاته و إنما یلزم ذلک لو أوجب خلو الشی ء بحسب مرتبته عن الاتصال و المقادیر و الأبعاد خلوه عنها بحسب الواقع و لیس کذلک بل القابل للاتصال لا ینفک عن لزوم اتصال ما و انفصال یقابله فی الواقع لامتناع تجرده عنه.

فقد ظهر أن قابلیته للأبعاد لا یوجب أن یکون القابل متصلا فی حد نفسه.

هذا لکنا نجیب عن ذلک بأن هذا الذی ذکرتم من حکایه کون الشی ء متصلا فی نفس الأمر غیر متصل فی مرتبه الذات و لا منفصل و لا متحیز و لا متجرد إنما یصح إذا کان ذلک الشی ء مما لا قوام له بنفسه و لا فی مرتبه نفسه بل یکون نفسه مع نفسه بالقوه و الإمکان و یکون ذاته استعدادا محضا متحصلا بما یقترنه متصلا باتصاله منفصلا بانفصاله و هذا مما یوجب الاعتراف بکون الجوهر الذی لیس فی نفسه متصلا و لا منفصلا هیولی متقومه باتصال واحد و انفصال متعدد غیر مستغنیه عما یجعلها متصله- أو منفصله فی نفس الأمر فیکون الاتصال جوهرا صوریا یقوم الهیولی بوحدته عند الاتصال الواحد و بکثرته عند الانفصال المتعدد حتی لا یلزم خلو الهیولی فی نفس الأمر عن التجسم و التحیز و لا کونهما مع قطع النظر عن الصور إما جوهرا فردا أو أمرا مفارقا لکون مرتبه ذاتها علی تقدیر جوهریه الصوره متأخره الوجود عن وجود صوره ما فجوهریه الاتصال الصوری و تقوم الهیولی بها یوجب أن لا یکون للهیولی مرتبه فی الواقع یکون بحسبها عاریه عن الأحیاز و الأبعاد.

و أما لو کانت الهیولی متجوهره بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال و یکون الاتصال عرضا قائما غیر مقوم لها بل مقوما للجسم فقط کما زعمه صاحب التلویحات فالمحذور لازم لا مدفع له.

و هذا هو الذى حداهم إلى إثبات جوهريه الصوره.

فقد ثبت بهذا البيان أن الحال قد يكون جوهرا و بنزع الأمر أيضا فيما ادعيناه من أنه لو لم يكن امتداد جوهرى فى الوجود لم يكن لشى ء من الكميات المتصله و المقادير القاره و غير القاره وجود أصلا فكن على بصيره فى هذا الأمر.

و أما الجواب عن الإشكال الثانى فبأن بقاء جسم واحد شخصى بشخصيته- عند تعاقب الاتصال و الانفصال غير صحيح بل الصحيح خلافه و بقاؤه بنوعه لا ينافى جوهريه الاتصال.

قوله كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو فهو عرض كلام مجمل يفتقر إلى ما يبينه.

و الحق أن كل ما لا- يتغير بتغيره جواب ما هو عن شى ء مع بقائه بحالته الشخصيه و لو بحسب ذاته و هويته فهو من عوارض حقيقته و أما إذا تبدل بتبدله الشخص إلى شخص آخر فهذا مما يصح كونه من الذاتيات و الجسم إذا طرأ عليه الانفصال لم يبق هويته الشخصيه بحالها بل ينعدم و يحدث بدلها هويتان أخريان.

أ و لا ترى أن استمرار طبيعه نوعيه جوهريه مع توارد أشخاصها و انحفاظ جواب ما هو فيها عند تبادل جزئياتها لا يدل على كون تلك الأشخاص أعراضا.

نعم ما ذكرناه إنما يدل على كون الأشخاص و المشخصات أمورا عرضيه للطبيعه فإن كل ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو عرضى بمعنى محمول خارجى- لا أنه عرض بمعنى المفتقر فى تقومه إلى الموضوع فرب عرضى لشى ء يكون جوهرا فى نفسه كما سلف فكل واحد من الاتصالات الشخصيه عرضى لماهيه الجسم- و مع ذلك الجسم متقوم بطبيعه الاتصال ماهيه و الهيولى متقومه بها وجودا و هذا شأن الجواهر الصوريه كما سيجى ء.

و أما الجواب عن الإشكال الثالث فهو من جهتين.

الأول أنا لا نسلم أن الامتداد و الاتصال طبيعه واحده و مفهوم واحد بل قد مر أن هاهنا اشتراكا لفظيا يطلق تاره على مفهوم جوهرى هو كفصل مقوم لماهيه الجسم مقسم لجنس الجوهر و أخرى على مفهوم عرضى هو بمنزله فصل مقسم لجنس الكم.

و الثانى أن الامتداد و إن كان مفهوما واحدا إلا أنه قد يؤخذ طبيعه مطلقه من غير تخصص بحد معين و مساحه معينه و هو بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب التقرر و محصل للهيولى بحسب الوجود و قد يؤخذ متخصصا بحد معين ممسوحا بمساحه كذا و كذا متناهيه أو غير متناهيه لو صح غير المتناهى فى المتصلات و هو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقه الجسم إذ بتغيرها و تغير شخصياتها عند تبدل الأشكال على الشمعه مثلا لا يتغير الجسميه المعينه و إن تبدل مقدارها المعين.

لست أقول مرتبه ممسوحيتها لأنها أمر كلى محفوظ عند تبدل خصوصيات أبعاد الشمعه و إنما يتغير المساحه بالتخلخل و التكاثف الحقيقيين.

و تحقيق الكلام فى هذا المرام بحيث لا يزل أقدام الأفهام بأغاليط الأوهام- الموهومه لعقول الأنام يحتاج إلى بيان حقيقه الجسم يعنى التعليمى بالمعنى الذى هو من عوارض الجسم و كمياتها و امتيازها عن الاتصال الجوهرى الداخل فيها من حيث القوام.

اعلم أنهم اختلفوا فى حقيقته و تشعبوا إلى أقوال.

فأحدها أنه عرض متصل يمكن فيه فرض الخطوط الثلاثه على وجه التقاطع بالزوايا القوائم و يكون اتصاله غير اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون فى الجسم متصلان.

أحدهما صوره جوهريه و الآخر صفه عرضيه و يكون أحدهما كما و الآخر متكمما به و أحدهما قابلا للقسمه العقليه الكليه غير متعينه الأبعاد و الآخر قابلا للقسمه الوهميه الجزئيه متعينا فى أبعاده الثلاثه ممسوحا بمساحه معينه لكنهما متحدان فى

الوضع و الإشاره الحسيه و لا يخفى فساده لورود ثالث الإشكالات عليه.

و ثانيها أنه متصل(۱) بالـذات و يكون به ممتـديه الجسم الطبيعى بـالعرض- و هـذا مردود بما علمت أن الجسم فى مرتبه ماهيته متصـل و فصـله الـذى يمتـاز به عن الجواهر الغير الجسـمانيه ليس إلاـ مفهوم قولنـا قابل للأبعاد الثلاثه و علمت بالبرهان أنه لو لا اتصال الجوهرى فى الموجودات لما صـح لشـى ء من الأشـياء الموجوده- صـفه الوحده الاتصاليه و لما صدق على شـى ء حمل المتصل لا بالذات و لا بالعرض.

و ثالثهـا أنه مجمـوع أمور ثلاـثه هى الطول و العرض و العمق للجسـم(۲) و فيه أن هـذه الأبعـاد ليست بنعت الكـثره موجوده فى الجسم و الجسم التعليمى من الموجودات الخارجيه بالفعل.

و رابعها أن فى الجسم اتصالا واحـدا منسوبا إلى الصوره الجسـميه بالـذات- و إلى مقـدارها التعليمى بالعرض فحينئذ إما أن يراد بالجسم التعليمى نفس تعين امتـداد الجسم و تحدد انبساطه فى الجهات فلزم أن لا يكون من مقوله الكم و إما أن يراد به الصوره الجسـميه مأخوذه مع التعين المذكور محيثه بالحيثيه المذكوره فكان له اتصال بالذات لا بأمر خارج عن ذاته بل من جهه اشـتمال ذاته على الصوره الجسـميه و يشبه أن يكون هذا هو الذى اختاره المحققون و يوافقه كلام الشيخ فى الشفاء و التعليقات- و كلام تلميذه فى التحصيل.

و توضـيحه ما أفاده بعضـهم أن ليس فى الجسم إلا ممتـد واحـد فى الجهات- فإذا اعتبر ذلك الممتـد فى الجهات على الإطلاق بدون تعين امتداداته تعينا فى التقدر

۱- إن كـان من الاتصـال المراد هو الاتصـال الـذى هو الفصـل المقسم للكم أعنى كون الشـى ء بحيث يقبل الانقسام إلى أجزاء متشاركه فى الحـدود فلا شك أن الجسم التعليمى متصل بهـذا المعنى بالذات و الجسم الطبيعى متصل به بالعرض و على هذا لا يرد الرد لأن كون الجسم الطبيعى متصـلا بهـذا المعنى بالعرض لا ينافى كونه متصـلا بالذات بالمعنى الآخر للاتصال أعنى ما هو فصل مقسم للجوهر و هو كونه بحيث يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثه متقاطعه بالزوايا القوائم فافهم، إسماعيل رحمه الله

۲- أى الجسم الطبيعى و مجموع الأبعاد الثلاثه هو الجسم التعليمى، إسماعيل رحمه الله

و تحصلا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا أو مقدارا مخصوصا فكان بهذا الاعتبار صوره جسميه و جوهرا و إن اعتبر من حيث هو متعين بتعين مقدار ما كان جسما تعليميا مطلقا و إذا اعتبر من حيث هو متعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا.

و أورد عليه أنه لزم أن لا يكون الجسم التعليمى عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسميه و عرض و هو تعين الامتداد.

و قد أجيب عنه بما حاصله أن المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء و العرض و إن لم يكن عرضا إذ لا يكون له محل أصلا لكن المركب من معنى الجوهر عند مثبتى الهيولى حيث أخذوا الموضوع فى تعريفه بدل المحل و العرض يجوز أن يصدق عليه تعريف العرض فيكون عرضا إذ لا خفاء فى أن المجموع المركب من الصوره و حيثيتها العرضيه مندرج تحت مفهوم العرض فإن الهيولى و إن لم تكن بالنسبه إلى الصوره وحدها موضوعا لاحتياجها فى التقوم إليها لكنها بالنسبه إلى المجموع المركب منها و من العرض يكون موضوعا لاستغنائها عن المجموع من حيث هو مجموع.

و فيه بحث لأن الإشكال هاهنا ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض أم لا بل العمده فى الإشكال أن أفراد المقولات ليس بعضها داخلا فى بعض و هاهنا يلزم أن يكون ماهيه واحده مركبه من مقولتين مقوله الجوهر و مقوله الكم فلم يكن واحدا نوعيا له حد حقيقى بل أمرا اعتباريا له وحده اعتباريه

مخلص عرشى-

الحق أن معنى الجسم التعليمى الشى ء الممتد المتعين الامتداد بحيث يمسح بكذا و كذا لذاته مساحه حاصله من تكرار مكعب واحد أو ما فى حكمه و ليس كون الممتد جوهرا داخلا فى هذا المفهوم أصلا كما ليس داخلا فى شى ء من المشتقات كونها جوهرا أو عرضا من حيث مفهوماتها و إن لم تكن فى الوجود منفكه عن إحدى الخصوصيتين- فهذا الامتداد الذى هو فى الجسم إذا أخذ على الإطلاق يكون مقوما للجسم و محصلا للهيولى- و إذا أخذ متقدرا متعينا فى جهاته و قطع النظر عن كونها جزءا للجسم أو صوره للهيولى

لأن كون الشی ء جزءا لشی ء آخر إضافه خارجه عن مفهوم ذاته و كذا كون الشی ء صوره لأمر قابلی بحسب المفهوم غير داخل فی مفهوم ذلک الشی ء.

فيصح للعقل أن يعتبره مطلقا عن هذين الاعتبارين النسبيين فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقوله الكم بالذات و مفهومه بسيط عن اعتبار دخوله فی الجسم و تقويمه للهيولی و ليس مركبا عن المعنی الذی هو به مقوم للجسم و عن معنی آخر عرضی ليلزم تركبه عن جوهر و عرض.

و نظير ذلک أن الأبيض داخل عندهم فی مقوله الكيف بالذات كما صرحوا به فی مسفوراتهم و لا يكون فی الوجود إلا جسما ذا بياض و ليس هو بمعنی الذی هو بحسبه نوع من الكيفيات المحسوسه مما يدخل فيه الجسميه و لا الجوهريه لا فی المفهوم و لا فی الوجود بل مفهومه أمر مطلق عن الخصوصيتين اللتين هی غير البياض و وجوده أيضا ليس إلا وجود ما ينفعل عنه الحاسه البصريه بتفرق نورها سواء كان معه جسم أم لا و ليس كون الشی ء مفتقرا فی وجوده إلی مقارنه أسباب مهيئات و أمور معدات و مقدمات فی عالم الحركات مما يوجب له أن يكون وجوده من حيث ذاته متقوما بها بل لو جاز أن يكون فی الوجود بياض مجرد عن قابل جسمانی لكان بياضا و أبيض بذاته كما أن البياض المفتقر فی وجوده إلی الجسم المركب العنصری بياض و أبيض بنفسه لا بذلک الجسم فبياضيه البياض و أبيضيته ليست بسبب الجسميه بل وجوده يفتقر إلی حامل يحمله لكونه نحوا ضعيفا من الوجود عرضيا فالجسم الذی له البياض قسم من الجسم مطلقا داخل فی مقوله الجوهر بلا شک.

و أما إذا سقطت عنه خصوصيه الجسميه و أخذ مجرد ما له البياض فهو قسم من اللون داخل فی مقوله الكيف فهكذا قياس كميه الجسم التعليمی فإن الممتد القابل للأبعاد إذا أخذ كونه مقوما للجسم يكون من باب الجوهر و إذا أخذ مجرد امتداد متعين فی الجهات ممسوح بعاد مشترک خطی فی طوله و عرضه و عمقه أو بعاد مشترک علی هيئه المكعب فهو من مقوله الكم.

و هكـذا فى خصوصـيات أشـكاله التعليميه مثـل الكره و المكعب و المخروط و الأسـطوانه و غيرهـا فـإن الكره بمـا هى كره أى مقـدار محـاط بنهـايه واحـده تفرض فى داخله نقطه يتسـاوى الأبعـاد الخـارجه إليهـا من تلـك النقطه من مقـوله الكم و بمـا هى مسـتغنيه القوام عن الموضوع مسـتقله فى الإشاره الحسيه فهى من مقوله الجوهر- و ليس مما يدخل فى تقومها الجوهريه و لا فى تحصلها الجسمانيه الطبيعيه كونها متعينه الشكل الكرى و لا متعينه الامتداد المساحى.

و قس عليه سائر الأشكال المجسمه على هذا المنوال و اشكر لله فى تأييدك لدفع هذا الإشكال.

بحث آخر-

اشاره

هب أن الجسم لا- يخلو عن اتصـال جوهرى لكنه هو المقـدار لا- غير و ليس فى الجسم متصـل سواه و هو القابل للانفصال لا ما سميتموه ماده و لا يجدى قولكم أنه لا يبقى مع الانفصال لأن ما يبطله الانفصال هو الاتصال العارض لا الاتصال الجوهرى.

و بيانه أن لفظ الاتصال كما مر قـد يطلق على المعنى الحقيقى الـذى لا يسـتدعى أن يكون بين شـيئين و هذا اصـطلاح خاص لا يفهمه الكافه من لفظ الاتصال و هو الممتد الجوهرى على اصطلاحهم.

و قـد يطلق على المعنى الإضـافى المتعـارف بين الجمهور الـذى لا- يتصور أن يعقـل إلا بين شـيئين متصل و متصل به سواء كانا متعـددين فى الخـارج ثم يحـدث أو يتوهم بينهما اتصال أو يتصور للجسم المتصل الواحـد أجزاء وهميه فيقال عليها إنها متصـله بعضـها ببعض أو يكون فى الجسم الواحـد اختلاـف عرضـين فيقال إن محل أحـدهما متصل بمحل الآخر و لا شك فى عرضـيه الاتصال بهذا المعنى النسبى و هو الذى يقابله الانفصال- فلا يصلح أن يكون جزءا لأمر جوهرى محض.

فلقائل أن يقول الاتصال بالمعنى الأول نفس الجسم و هو بعينه المقـدار و لا يقابله الانفصال بل هو يقابل الاتصال بالمعنى الثانى و هما يتعاقبان على الموضوع

مع بقائه بعينه فى الحالين.

و أما ما يقال إن الممتد شى ء ذو امتداد أو ما له امتداد فيلزم أن يكون محل الامتداد غيره.

فقد مر أن ذلك غير لازم بل الممتد و غيره من المشتقات لا يدخل فى مفهومها غير مبدإ الاشتقاق و لو سلم فيكون هذا من المجازات اللفظيه و الإطلاقات العرفيه على أنه لا يبتنى الحقائق العلميه على أحكام الألفاظ.

أ و لا ترى أنه يقال بعد بعيد و جسم جسيم و خط طويل و ليل أليل و غير ذلك من المشتقات التى لا يوجب زياده ما يشتق منه على ما يحمل عليه.

فإن قيل توارد المقادير المختلفه بالصغر و الكبر على الجسم الواحد إذا تخلخل و تكاثف مع بقائه فى الحالين يوجب عرضيه المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها.

يجاب بأن وجود التخلخل و التكاثف الحقيقيين من فروع وجود الهيولى و إثباتهما يتوقف على إثباتها فإذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذى هو تمام حقيقه الجسم فلم يتصور زياده المقدار و نقصانه من غير ورود ماده عليه أو انفصالها عنه فإن زياده المقدار على هذا التقدير بعينها زياده أجزاء الجسم و نقصانه بنقصانها- فمرجع التخلخل و التكاثف حينئذ إلى تخلل الجسم اللطيف بين أجزاء الجسم و انفصالها عنها و اجتماعها لا الحقيقتين اللتين هما حركه جسم واحد شخصى فى المقداريه- إلى حد زائد على ما كان عليه أو حد ناقص عنه فإنهما غير ثابتين بالبرهان و إنما البرهان هو المتبع فى الأحكام العقليه.

و أما إثباتهما بالقاروره الممصوصه إذا كبت على الماء أو بالقمقمه الصياحه إذا وقعت فى النار فهو فى غايه الضعف سيما و قد شوهد عند الكب الحبابات الداله على خروج الهواء و لا سبيل لنا أيضا إلى الحكم بأن الماص لم يعط من الهواء بقدر ما يأخذ منها حتى يلزم التخلخل.

و ذكر الشيخ الإلهى فى حكمه الإشراق أنه قد جرب رشح بعض الأدهان من

الزجاج فلا يمنع مثل ذلک فی الهواء الذی هو ألطف کثیرا من الدهن.

فإن قیل اشتراک الأجسام فی الجسمیه و افتراقها فی المقادیر یوجب مغایره المقدار للجسم فیقال لدفعه بما فی حکمه الإشراق من قوله اشتراکها فی الجسمیه بعینه- اشتراکها فی نفس المقدار المشترکه بین المقدار الصغیر و الکبیر و اختلافها فی المقادیر هو بعینه اختلافها فی خصوصیات الکبر و الصغر و کما أن التفاوت بین المقدار الصغیر و الکبیر- لیس بشی ء زائد علی المقدار بل بنفس المقدار فکذلک إذا بدل لفظ المقدار بالجسم و التفاوت بالصغر و الکبر بالتفاوت فی المقادیر یکون الاختلاف بنفس الجسمیه لا غیر.

و یرجع هذا الاختلاف إلی الاختلاف بالکمال و النقصان و الشده و الضعف فی نفس ماهیه الشی ء علی ما هو رأی الإلهیین و القدماء من الرواقیین کما مر ذکره مستقصی.

و أما الجواب من قبل المشاءین فهو إنما یتأتی بأحد أمرین- أحدهما بإثبات المغایره فی التحقق بین الاتصال بالمعنی الذی هو مقوم للجسم و لیس بمقداری و بین الاتصال بالمعنی الذی هو من مقوله الکم و فی إثبات هذه المغایره طرق- أحدها أن عند طریان الانفصال ینعدم أمر جوهری عن الجسم إما تمامه أو أحد جزأیه و ذلک لأن الجسم مع الاتصال الواحد شخص واحد له وجود واحد فإذا طرأ علیه الانفصال و حصل متصلان أحدهما ساکن فی المشرق و الآخر یتحرک فی المغرب أحدهما أبیض و الآخر أسود مثلا فلا شبهه فی أن ذلک الوجود لم یبق بشخصیته- بل انعدم و حدث شخصان آخران لاستحاله کون موجود واحد متحرکا و ساکنا أسود و أبیض و إلا لزم اجتماع المتقابلین فی شخص واحد لکن البدیهه تحکم بثبوت جهه ارتباطیه باقیه فی ذات المتصل الأول و هذین المتصلین الحادثین و ما هو إلا ما ادعیناه و عنیناه بالهیولی.

و إذا ثبت وجود جوهر استعدادی یجامع مع المتصل العظیم و الصغیر و لا یخلو عن متصل ما علی سبیل البدلیه تحقق أن المقوم للماده لیس إلا المتصل مطلقا فی أی امتداد کان

و المقوم للجوهر المحصل لوجوده لا محاله يكون جوهرا كما سيتضح بيانه إن شاء الله و تحقق أن خصوصيات المقادير مما لا مدخل لها فى تقويم الهيولى فثبت عرضيتها.

و قد مر الفرق المحصل الدقيق فيما بين طبيعه الامتداد الواحد بالمعنى الذى هو جوهر مقوم للجسم و مفتقر إليها الهيولى و بينها بالمعنى الذى هو كميه خارجه عن ماهيه الجسم مستغنيه عنها الهيولى.

و ثانيهما إثبات التخلخل و التكاثف الحقيقيين فى الأجسام و له دلائل كثيره سوى ما ذكره من حديث اتفاق الأجسام فى الجسميه و افتراقها فى المقادير.

و الحق أن هذا الدليل ضعيف كما ذكره لقوه ما أورده عليه عند الإنصاف- من تجويز الاختلاف بين أفراد حقيقه واحده بالكمال و النقص فى أصل الحقيقه- سيما إذا كانت تلك الحقيقه من الحالات الخارجيه الراجعه إلى أنحاء الوجود للشى ء.

فإن العدد و المقدار و نظائرها حالات مخصوصه عارضه لهويات الأجسام و وجوداتها و الوجود قد مر أنه مما يتفاوت و يتميز بنفس حقيقته من دون انضمام شى ء إليه به يحصل التميز و التعين و التفاوت بين أفراده و أنحائه و لكن إنكار الحركه فى الكميه بحسب التزيد و التنقص و التخلخل و التكاثف الحقيقيين لا- يخلو عن مكابره لكثره الشهادات و وفور العلامات الداله على وجود التخلخل و مقابله مع ملاحظه امتناع الخلاء كانكسار القمقمه الصياحه و دخول اللحم فى المحجمه بعد المص و بقائه فيه ما دام رأسه مسدودا و غير ذلك من الأمور الجزئيه التى يجزم العقل عند مشاهدتها بإشراق شارق الوجدان من مشارق العرفان بأن جسما واحدا يزيد و ينقص مقداره و سنعيد القول إليه فى موضعه

زياده توضيح لإعاده تهذيب و تنقيح-

قد ظهر مما سبق أن أصحاب المعلم الأول و أتباعهم كالشيخين فارابى و أبى

على و من يقتفى آثارهم يفترقون بين مفهومى الممتد أحدهما الصوره الجرميه التى معناها الممتد على الإطلاق و الآخر المقدار المصحح لفرض الحدود المشتركه بين أجزاء المتصل الواحد و معناه الممتد المتعين الامتداد فى الجهات.

و ظهر أيضا أن الأول مقوم للجسم و الآخر عرض فيه و أن الامتداد بالمعنى الأول لا يتفاوت بحسبه جسم و جسم و ممتد فى الجوانب عن ممتد فى الجوانب فلا يكون بسببه شى ء من الأجسام صغيرا أو كبيرا و لا جزءا أو كلا و لا عادا أو معددا و لا ماسحا أو ممسوحا و لا مشاركا أو مباينا بخلاف الثانى.

و لهذا اشتهر أنهم قائلون بالامتدادين الموجودين بوجودين و ليس كذلك بل لا يكون على رأيهم فى الجسم إلا ممتد واحد لكنه إذا أخذ بما هو هو من دون تعين فى الامتداد فهو جوهر محض مقوم للجسم و محصل للماده و إذا أخذ على التعين الامتدادى المقدارى متناهيا كان أو غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم و لا محصل للماده.

و يظهر الفرق بينهما بما مر منا و بإثبات التخلخل و التكاثف فى الجسم- لا بتبدل أشكال شمعه واحده فإن فى موارد التخلخل و التكاثف يتبدل نفس المقدار.

و هاهنا يتبدل عوارضه التى هى مراتب انبساطه و خصوصيات أبعاده الطوليه و العرضيه و العمقيه و أما الشيخ المؤيد بالإشراق فهو ممن أنكر الممتد بالمعنى الأول- فى كتاب حكمه الإشراق محتجا عليه بوجوه ثلاثه.

أحدها أنه لو يقوم الجسم الموجود فى الأعيان بامتداد جوهرى لكان ذلك الامتداد إما كليا أو جزئيا لا جائز أن يكون كليا لأن الكلى من حيث هو كلى لا وجود له فى الأعيان و ما لا وجود له فى الأعيان لا يتقوم به الموجود العينى و لا جائز أن يكون جزئيا لأنه إن كان هو الذى ثبت عرضيته و ليس فى الجسم غيره فلم يكن فيه امتداد جوهرى و إن كان فى الجسم امتداد عرضى و آخر جوهرى فذلك محال لأن الامتداد طبيعه واحده و مفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو فلا يكون بعض

جزئياته جوهرا و بعضه عرضا و لما ثبت عرضيه البعض ثبت عرضيه الباقى.

و ثانيها أنه لو كان فى الجسم امتداد جوهرى لكان فى كل الجسم و فى جزئه- و ما فى الكل أعظم مما فى الجزء فيكون قابلا للتجزيه فيكون كما مقداريا.

و ثالثها أنه إذا تخلخل الجسم إن بقى الامتداد الجوهرى كما كان و هو مقدار لا شك فليس فى كل الجرم المتخلخل الزائد مقدار الصوره الجرميه و هو محال و إن لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو إذن صار أزيد فالامتداد الجوهرى كم لذاته و هو عرض فالجوهر يكون عرضا.

قيل فى الجواب عن الوجه الأول بما حاصله أنه إن أراد بالكلى الكلى العقلى- اخترنا أن الممتد المقوم للجسم العينى ليس كليا بهذا المعنى لعدم وجود الكلى بهذا المعنى فى الخارج و إن أراد به الكلى الطبيعى أى ما يصير معروضا للكليه إذا وجد فى العقل اخترنا أنه كلى باعتبار ماهيته و جزئى بتشخص الجسم.

قوله و إن كان هو الذى ثبت عرضيته و ليس فى الجسم غيره قلنا ما ثبت عرضيته إنما هو أمر عارض هو تعين امتداداته بالانقطاع إما مطلقا أو مخصوصا و هذا العرض ليس موافقا لمفهوم الممتد فى الماهيه ليلزم من عرضيته عرضيه ذلك المفهوم.

أقول لا- يخفى ما فى هذا الجواب من الوهن و الفساد أما أولا فلأن ماهيه المقدار على ما سبق من مختار المحققين فيه ليست مجرد تعين الممتد الجوهرى بل المتصل القابل للقسمه المقداريه الجزئيه و الحدود المشتركه المعينه.

و أما ثانيا فلأن تشخص الشى ء على ما حققناه ليس إلا بنحو وجوده الخاص- و إليه مآل كلام بعض المحققين من الحكماء كالمعلم الأول.

و ربما يستفاد من بعض عبارات الشيخ الرئيس و عند الآخرين من المحصلين إما بذاته- كما يراه الشيخ الإشراقى أو بارتباطه إلى الموجود الحقيقى كما نسب إلى أذواق المتألهين و إما باتحاده مع مفهوم الموجود كما ذهب إليه صدر المدققين و أما الأعراض القائمه بالشى ء المستتبع إياها بحسب هويته الشخصيه فليست بداخله فى

إفاده التشخص و المتشخصيه عند المعتبرين من الفضلاء الذين يعتد بهم و بكلامهم- و إنما هی لوازم و أمارات للتشخص كما مر سابقا فی مبحث التشخص فالممتد المقوم للجسم العينی لو كان جزئيا موجودا فی الخارج فيجب أن لا يكون مناط جزئيته الأمور العارضه له إلا بمعنی كونه من اللوازم و العلامات.

فإذا صار ذلك الممتد الجوهری جزئيا متعينا فی الخارج مع قطع النظر عن العوارض و الخارجيات فلو كان عين المقدار فقد ثبت عرضيته فيلزم أن يكون الجوهر عين العرض و إن لم يكن عين ما هو المقدار بل هو غيره فيعود المحذور الذی ذكره من استلزام أن يكون فی الجسم الواحد ممتدان متعينان أحدهما جوهر و الآخر عرض متباينان فی الوجود و هو خلاف ما تقرر عندهم.

و أيضا إذا تعين الممتد الجوهری مع قطع النظر عن الممتد العرضی فهو إما مساو لهذا أو أزيد أو أنقص و علی كل تقدير يلزم تقدره بذاته مع محذورات أخری- كاجتماع المثلين و التداخل و التعطل فی وجود أحدهما.

فالصواب أن يجاب عن الوجه الأول بما حققناه من أن الامتداد الواحد الجرمانی له مفهومان مفهوم كونه ممتدا علی الإطلاق و مفهوم كونه مقدارا خاصا متعينا فی الحدود و المساحه فهو بالمعنی الأول مقوم للجسم و بالمعنی الثانی عرضی خارج عنه و كثيرا ما يكون مفهومات متعدده(۱) ينتزع من نحو وجود واحد خاص شخصی بعضها داخل فی الحقيقه الشی ء ذاتی له و بعضها خارج عنه عرضی له كوجود زيد مثلا ذاته بذاته أنه مصداق للإنسانيه و مصداق لكونه مفهوما و شيئا و ممكنا عاما.

فلا عجب من أن يكون وجود واحد مما يصدق عليه مفهومان مختلفان بحسب

۱- لا- يخفی أن انتزاع مفهومات متعدده من نحو وجود واحد إنما يصح إذا لم يكن بينهما تعاند و أما إذا كان بينهما تعاند كمفهوم السواد و البياض و الواجب بالذات و الممكن فلا يصح انتزاعها من نحو وجود واحد و ما نحن فيه من قبيل الثانی فلا تغفل، إسماعيل رحمه الله

المعنى أحدهما مقوم له باعتبار و الآخر عارض له فالممتد من حيث معنى الاتصال الوحدانى فى أى حد كان مقوم للجسم و من حيث إن له صفه الكميه و المقداريه عارض و التعين فى القدر غير معنى التشخص و كذا الإبهام فيه غير مستلزم للكليه فإن مرتبه معينه من المقدار ربما يوجد فى أشخاص كثيره كل منها يتفق مع الآخر فيها- و جسم معين شخصى ربما يتوارد عليه مراتب متفاوته فى المقدار كما فى الحركه الكميه و الامتداد الجوهرى أى الممتد نفسه بنفس ذاته المقوم للجرم العينى الشخصى- أمر متعين الذات مبهم المقادير التى كل منها عباره عن متعين مقدارى و التعين الذاتى لا ينافى الإبهام المقدارى و إنما الذى ثبت عرضيته ليس إلا المتعين المقدارى من حيث كونه كما لا من حيث كونه منبسطا فى الجهات على أى حد كان من حدود النهايات- و ليس المتصل الجوهرى المقوم للجسم ممتدا و المتصل المقدارى ممتدا آخر غيرها فى الوجود بل هما متغايران فى المعنى و المفهوم و تغايرهما فى المفهوم صار موجبا لتوهم أن الحكماء ذهبوا إلى أن فى الجسم الواحد ممتدان جوهرى و عرضى و جسمان طبيعى و تعليمى.

و أما الجواب عما ذكره ثانيا أن الممتد بالمعنى الجوهرى ليس بحيث يتحقق له كليه و جزئيه و كبر و صغر إنما هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذى هو مقدار كيف و القائلون بجوهريه الامتداد الوحدانى أجل شأنا من أن يذهلوا عن أن القابل- للجزئيه و الكليه و المساواه و عدمها و العظم و مقابله ليس إلا من مقوله الكم فكون الممتد الجوهرى ذا جزء مقدارى أول هذه المسأله.

و أما عن الثالث فليس معنى الحركه فى الكم و لا الازدياد فيه أن يكون للموضوع مقدار معين باق من أول زمان الحركه إلى آخره و قد زيد عليه و ضم إليه آخر مثله أو أزيد أو أنقص بل معناها أن يتوارد فى آنات زمان الحركه و أجزائه الفرضيه على تمام الموضوع مقادير متفاوته كل مقدار يكون بتمامه بدلا عن المقدار الذى كان للموضوع فى آن سابق أو لاحق.

فليس فى التخلخل مقـدار باق من أول الأمر إلى آخره حتى قيل إنه يزيد أو ينقص أو يبقى بحاله بل الباقى فى تمام الزمان الذى هو زمان حركه التخلخل مثلا- هو نفس الماده مع مقدار ما على سبيل التبادل و المسافه هى خصوصيات هذه المقادير- و المبدأ هو مقدار صغير قد بطل بمجرد التلبس بهذه الحركه و المنتهى هو مقدار كبير قد حدث فى آخر آن من الآنات المفروضه لزمان الحركه و كذا القياس فى الاشتداد و التضعف من الحركات الكيفيه و قد مر تحقيق ذلك.

ثم العجب أن هذا العظيم التأله و البحث بجلاله قدره ممن حقق الأمر الذى ذكرناه فى كتابه المسمى بالمشارع و المطارحات فى صدر الفصل المعقود لبيان الشده و الضعف فكيف وقع منه هذا المقال المغلط الموجب للإضلال حاشاه عن أن يتعمد فى ذلك

بحث آخر معه

ثم إنه ربمـا يورد معارضه أوردها بعض المحققين على ما ذكره بأنه قـد اختار فى التلويحات أن الجرم العينى مركب من الجوهر الذى سـماه هيولى و من الاتصال و الامتداد العرضى فيقال الامتداد العرضى الذى اختار أنه مقوم للجرم العينى إما كلى أو جزئى و كلاهما باطلان على النحو الذى ذكره فى الدليل.

أمـا الأـول فظـاهر و أما الثانى فلتبـدل الامتـدادات المعينه مع بقاء الجرم العينى- فى الصورتين اللتين ذكرهما فإن كان المقوم هو الامتـداد الذى ثبت عرضـيته بالتبدل و ليس فى العينى غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرميه و إن كان للجرم امتداد عينى باق و آخر زائل فذلك محال لأنه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان.

فما أجاب عن هذا البحث فمثله جواب عن دليله غايه ما فى الباب أن المعنى الثانى هو جوهر عند الحكماء و عرض عنده.

و أقول هاهنا فرق دقيق يجب التنبيه عليه و هو أنه فرق ما بين نحو تركب الشى ء كالجسم الطبيعى من ماده و صوره عند المشاءين و بين تركبه من موضوع- و عرض عند صاحب التلويحات.

و عند تحقيق هذا الفرق بين نحوى التركيب فى المذهبين لقائل أن يقول بقاء الجرم العينى المتقوم من جوهرين يتقوم كل منهما بالآخر مع تبدل أحدهما الذى هو الاتصال الجوهرى غير صحيح عند صاحب الفطره السليمه- بخلاف الجرم العينى المتقوم من جوهر هو فى الحقيقه تمام ماهيه الجسم بما هو جسم و عرض هو من معيناته و منوعاته فإنه مما لا استحاله عند العقل فى بقاء مركب بعينه- ببقاء أحد جزأيه بالعدد و بقاء الجزء الآخر لا بالعدد بل بالمعنى و النوعيه بورود الأمثال المتبادله و ذلك لانحفاظ وحدته الشخصيه العدديه باستمرار وحده أحد جزأيه بعينه.

فما ذكره هذا المعارض المحقق لا يصلح للمعارضه لوجود الفارق المذكور- و ليس أيضا لقائل أن يقول إن هذا العظيم النحرير قد اعترف بوجود الامتداد الجوهرى فى حكمه الإشراق فكيف يتأتى له الاستدلال على نفيه.

لأنا نقول ذلك الامتداد معنى آخر مقدارى عند الحكماء و هو غير الامتداد المقوم للجسم عندهم إلا أن [إلا أنه] هذا المقدار عرض عندهم و جوهر عنده و قد مر مرارا أن للممتد معنيين- أحدهما صوره مقومه للجسميه عند المشاءين و الآخر عرض خارج عن حقيقه الجسم لازم لها.

و الشيخ الإلهى قد أنكر المعنى الأول مطلقا جوهرا كان أو عرضا و أثبت المعنى الثانى و ذهب إلى جوهريته و عينيته للجسم فى حكمه الإشراق و إلى عرضيته و جزئيته للجسم فى التلويحات كما بينا فإنه هناك بالحقيقه منكر للصوره لا للهيولى.

و محصل هذا الكلام أن بناء اعتراضه المذكور على ما فهم من ظواهر أقاويل

الحکمـاء من أن الصوره الجسـميه أی المتصل بالمعنی الأول عنـدهم أمر مبهم فی الواقع- فأورد علیهم أنه کیف یتقوم أمر عینی بأمر مبهم فی الواقع.

و أمـا المقـدار الجوهری عنـده فلیس أمرا مبهمـا فی الواقع و إن عرض له الإبهام بحسب وجوده الـذهنی فإن للعقل أن ینتزع من الأشـخاص ماهیاتهـا و یأخـذها علی وجه لاـ یـأبی عن الصـدق علی کثیرین فکمـا أن للجسم مرتبه إطلاـق و تعین عنـد العقـل- فکـذلک للمقدار بحسـبه اعتباران فإذا حلله العقل إلی ذینک الاعتبارین یحکم بأن أحدهما المقدار المقوم للجسم و المطلق منه مقدار مقوم للجسم المطلق بل هو عینه و المقادیر الخاصه مقومه للأجسام الخاصه بل هی عینها کما هو رأیه.

و أما ما ثبت عرضـیته عنده فی ذلک الکتاب فلیس إلا مراتب الطول و العرض و العمق و لیس شـی ء منها مقدارا للجسم بل هی عوارض للمقدار الجرمی و عرضیتها لا یوجب عرضیته.

و قـد علمت أنه ممن ینکر وجود التخلخـل و التکـاثف الحقیقیین بـل الحرکه فی المقـدار مطلقا فلا یقام علیه الحجه الـداله علی عرضیه المقدار بتوارد المختلفات من المقادیر هذا توجیه کلامه علی ما یوافق رأیه.

و أمـا الجواب الحق عنه فهو أن الممتـد المقوم للجسم العینی عنـد الحکمـاء المشاءین لیس إلا أمرا محصـلا متعینا فی نفسه غایه الأـمر أنه مبهم من حیث المقـداریه- و التعین الشخصـی بحسب تجوهر الـذات لاـ ینـافی الإبهـام الکمی بحسب العـارض کما لا ینـافی الإبهـام الکیفی فـإن الجسـم فی حـد نفسـه شـخص جـوهری معیـن و قابـل للحرکـات و الاسـتحالات الکمیـه و الکیفیه و المتحرک ما دام کونه متحرکا لا یتعین له فرد من المقوله التی یقع فیها الحرکه.

و به یخرج الجواب عن الوجه السابق أیضا منه فلیدرک.

بحث آخر علی نمط آخر-

سلمنا أن فی الجسم باعتبار الامتداد أمورا ثلاثه الأول جوهر غیر خارج عن

ماهيه الجسم و الأخيران عرضان فيه زائدان عليه بتبدل أحدهما عن الجسم بالتخلخل و التكاثف و الآخر بتوارد الأشكال عليه لكن لم قلتم إن الجسم إذا انفصل يجب أن ينعدم عنه أمر ذاتى فإن اللازم ليس إلا أن حقيقه الجسم يجب أن يكون لذاتها قابله للاتصالات و الانفصالات.

و أما أن القابل يجب أن يكون واحدا بالعدد بالوحده الاتصاليه فلا و إنما يلزم ذلك لو كانت الوحده الشخصيه تساوى الوحده الاتصاليه و يلازمها و هو غير مسلم فإن الإنسان الواحد أو السرير الواحد مثلا لكل منهما وحده شخصيه مع تألفه عن متصلات متعدده ينضم بعضها إلى بعض فالجسميه لا تساوق الاتصال الوحدانى- بل اللازم كون القابل للاتصال و الانفصال أمرا واحدا شخصيا و يجوز أن يكون ذلك الواحد أمرا متصلا بذاته و مع استمرار وحدته الشخصيه بتعدد اتصاله الذاتى.

فحينئذ لأحد أن يقول طريان الانفصال لا ينافى استمرار الاتصال بل إنما ينافى وحده الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالممتد الجوهرى باق فى الحالين بشخصه و الزوال و التبدل إنما هو لعارضه أعنى الوحده و الكثره.

و قد أجاب عنه بعض الأذكياء بعد تمهيد أن وجود كل شى ء ليس إلا عباره عن نفس تحصله و تحققه سواء كان فى العين أو فى العقل و هو مساوق للتشخص بل عينه- كما ذهب إليه المعلم الثانى فتعدد كل من التشخص و الوجود و وحدته يوجب تعدد الآخر و وحدته هو أن المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن إلا موجودا واحدا له ذات واحده و تشخص واحد فليس لأجزائه الفرضيه وجود بالفعل و تشخص خاص بحسب نفس الأمر.

كيف و قد تبين أن الأجزاء الفرضيه غير متناهيه حسب قبول الجسم الانقسامات بلا نهايه.

فإما أن يكون لبعض أجزائه وجود و تشخص بالفعل و هو الترجيح من غير مرجح أو لجميعها فيلزم المفاسد التى ترد على أصحاب لا تناهى الأجزاء للجسم

و إذا طرأ عليه الانقسام وجد موجودان مشخصان و هويتان مستقلتان.

فإما أن يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما و هو باطل لأن أجزاء المتصل الواحد بعينها ليس إلا بحسب الفرض.

و هذان التعينان بحسب نفس الأمر أو بدونها.

فحينئذ إما أن يكون وجوداهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذى لهما حال الاتصال أو لا لا سبيل إلى الأول لأنه خلاف ما تقرر من المساوقه بين التعين و الوجود- فالتعين الحادث بعد الانفصال يلازم الوجود الحادث بل عينه و لا إلى الثانى لأنه يلزم أن يكون ذات واحده يوجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود و يوجد بوجود آخر و هو أيضا خلاف المفروض من أن الوجود ليس إلا نفس تحقق الشى ء فلا يتصور تعدده مع وحده الذات.

و إما أن يكونا موجودين حين الاتصال بالفعل بل بالقوه القريبه فلا- بد لهما من ماده حامله لقوه وجودهما و تعينهما حين الاتصال و إذا خرج وجودهما أو تعينهما بطريان الانفصال من القوه إلى الفعل تصير حامله لهما و متلبسه بهما و ليس تلك الماده هى نفس ذلك المتصل الأول لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل له و لهما معا جوهرا آخر و هو المطلوب

بحث و تعقيب

اشاره

إن القول بأن تعدد الوجود عين تكثر الأشخاص الموجوده أو مستلزم له و توحده عين توحد الشخصيه أو مستلزم له و أن الاتصال و الانفصال عبارتان عن توحد الجسم و تكثره مما لا شبهه فيه و نحن نساعده كيف و من أصولنا المقرره أن الموجود ليس إلا نحو وجود كل شى ء و الوجود بنفسه متشخص و هو عين الهذيه و الهويه إلا أن هاهنا فرقا ما بين المتصل بالذات بأحد المعنيين و ما هو بالعرض متصل بذلك المعنى فإن كون القسمه و إن كان موجبا لتحويل الوحده الشخصيه إلى الكثره الشخصيه و بطلان موجود واحد و حدوث

موجودين متعددين لكن الموصوف بوحده الاتصال و تعينه المقدارى ليس إلا ما سميتموه المقدار و هو القابل للقسمه المقداريه عند الوهم و فى الخارج بواسطه الأمر الحامل له أى الجوهر الجسمانى- و قد مر مرارا أن الامتداد و الممتد بنفسه على الإطلاق شى ء و المأخوذ ممتدا متعينا بالتعين المقدارى أو العددى من كونه واحدا أو كثيرا شى ء آخر.

و ليس المراد من قولنا إنه الممتد بنفسه مطلقا أن الصوره الجسميه بصرافه إطلاقه موجود فى الخارج و جزء للجسم بل الغرض كما مر أنها بذاتها مع قطع النظر عن التعين بحسب المقداريه و العدديه موجوده.

فحاصل الكلام فى هذا المقام أن الوحده الشخصيه للجوهر المتصل ليست عين الوحده المقداريه فكما أنه فرق بين معنيى المتصل فكذلك فرق بين وحدتهما و تعددهما فأحد المعنيين للمتصل مما يقبل الوحده الخارجيه تاره و الكثره التى بإزائها أخرى من جهه حامل يقبل ذاته بوجود متعدد أخرى.

و أما المتصل بالمعنى المقوم لحقيقه الجسم و هو الممتد بذاته على الإطلاق- فى أى امتداد كان و فى أيه وحده أو كثره بحسب المعنى الآخر كانت فهو مما لا يقبل فى نفسه إلا نحوا واحدا من وجود حقيقته و هذا النحو الواحد لضعف وجوده و وحدته- مما لا يأبى قبول الأضداد [الامتداد] و الاختلافات لسائر الأشياء.

بل نقول القابل للأبعاد حقيقه منحصره فى شخص واحد له مقدار مساحى واحد من حيث المساحه و الكميه و هو ما حواه السطح الأعلى من الفلك أعنى كره العالم و هو شخص واحد سواء كان فى اتصال واحد أو فى اتصالات متعدده حادثه أو فطريه و هذا الشخص له تشخص واحد مستمر و له أيضا تشخصات و تعينات متبدله حاصله فيه- من تبدلات مقاديره اتصالا و انفصالا أو تعينات أحواله و صوره و أعراضه المتبدله.

و هذا كما أن هيولى العنصريات عند الحكماء شخص واحد لا يزول وحدته الشخصيه بورود تعددات الصور الجسميه و توحداتها عند توارد الانفصال و الاتصال و ورود الكون و الفساد فى الصور النوعيه و سائر الاستحالات.

فإن قلت الهيولى لما كانت أمرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال و وحدته بخلاف الجسم.

قيل كون ذات الهيولى أمرا مبهما بالمعنى الذى لا يصح ثبوته و جريانه فى الجسم غير بين و لا مبين بعد فكما أن معنى إبهام الهيولى كما هو المشهور و عليه الجمهور ليس إلا أنها متعينه الذات مبهمه الصور فإن لها تعينين أحدهما ذاتى مستمر و الآخر عرضى متبدل فكذلك يقال فى الجوهر الممتد من أنه متعين الذات مبهم وحده الاتصال و كثرته و لها تعين ذاتى مستمر و تعين مقدارى يتبدل على نحو ما قالوه فى الهيولى بحسب ما هو المشهور عند الجمهور.

مخلص عرشى

و أقصى ما لأحد أن يقول فى التفصى عن هذا الإشكال و يتم دليل إثبات الهيولى- من جهه مسلك الاتصال و الانفصال هو أنه لا- ريب لأحد من العقلاء فى أنه ينعدم عند طرو الانفصال على المتصل الوحدانى عن الجسم المفرد أمر كان موجودا له فى الواقع [فى الخارج] عند الاتصال كما أنه يوجد له عند حدوث الاتصال بينهما أمر لم يكن موجودا للمتصلين المتعددين قبل الاتصال.

فحينئذ نقول ذلك الأمر الذى زال عن المتصل الواحد المأخوذ مجردا عن جميع الخارجيات و العوارض المفارقه عند طريان الانفصال ثم عاد بعد زواله و طريان الاتصال لا محاله يكون وحده ما للاتصال البته فهى لا تخلو إما أن تكون وحده ذاتيه و اتصالا حقيقيا أو وحده ارتباطيه و اتصالا إضافيا.

فعلى الأول يثبت المقصود من وجود الهيولى الأولى لاتفاق الفريقين على أن المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتمال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل إعداما و إفناء للجسم بالمره و الوصل إبداعا

و إنشاء نشأه أخرى.

و على الثانى يلزم أن يكون فى الجسم المفرد إضافات و وحدات اتصاليه غير متناهيه موجوده مجتمعه محصوره بين حدين حاصرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهيه و يلزم المفاسد الوارده على مذهب النظام و أصحابه القائلين من جهه قبول الجسم.

هذا ما تيسر لنا بفضل الله و ملكوته من المقال فى تتميم الاستدلال على وجود الهيولى من جهه قبول الجسم لطريان الاتصال و الانفصال.

شک و هدایه

قد وقع هنا إشكال لبعض المتقدمين من تلامذه الشيخ الرئيس و هو أن الوجود و الوحده و سائر الأمور العامه التى لا تنقسم فى المقدار و لا يحتاج فى وجودها و تعقلها إلى الماده فكيف يتعلق بالماده و يقبل الانقسام فى المقدار ثم كيف ينقسم الوحده و يتعدد الهويه.

ثم إن هذه الأمور لوازم و أعراض فهى لموضوعات و ينقسم لا محاله و لو كانت هذه الأمور غير حاله فى الموضوعات لكانت مفارقه و لكانت جواهر بل عقولا مفارقه.

فأجاب عنه الشيخ فى بعض مراسلاته إليه بقوله هذه المعانى ليست من المعقولات المجرده بالوجوب بل بالإمكان و الوجود و الوحده الماديه ينقسم و الوجود مطلقا و الواحد مطلقا ممكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعى فى المعنى الجنسى.

بلى قوله إن هذه لوازم و أعراض فهى لموضوعات فيجب أن ينقسم قول يحتاج أن يتأمل أما أنها لوازم لموضوعات فحق و أما أنها يجب أن ينقسم فى كل موضوع لأنها أعراض فليس كذلك فإنه يجب أن ينقسم ما كان منها عارضا

للموضوعات الماديه الجسمانيه فيكون الوحده فيها اتصالا و الاتصال يبطل بالانفصال- و يبقى متصلا بفرض الاثنينيه الموهومه المشتركه فى الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينيه و قسمه وضعيه ذهنيه هذا كلامه.

و فيه تصريح بأن الوجود و الوحده فى المتصل الحقيقى نفس الاتصال القابل للتعدد و الانفصال إن الانفصال فيه ليس إلا تعدد وجوده و تكرر وحدته مع أن الوجود و الوحده المطلقين من الأمور الشامله و المعقولات العامه لجميع الموجودات.

و هذا أيضا من المؤيدات لما ذهبنا إليه حسب ما حققنا و بسطنا القول فيه- فى أوائل هذا السفر أن الوجود بنفسه موجود و ما ذهبنا إليه أيضا من أن الوحده لكل واحد هى عين الوجود له فليكن هذا عندك من المتحقق الثابت الذى لا يعتريه وصمه ريب و لا تهمه عيب.

و ظهر أيضا أن الوجود و الوحده و ما يلزمها و سائر الأمور الحقيقيه الشامله لجميع الأشياء اللازمه لكل الموجودات هى أعم و أشمل من أن يكون معقولا محضا- أو محسوسا محضا لظهورها تاره فى العقول و هى بهذا الاعتبار لا يحتمل القسمه إلا بأجزاء مختلفه المعانى كالأجناس و الفصول و تاره فى الموارد البسيطه الاتصاليه- و هى بهذا الاعتبار لا تقبل القسمه إلا بأقسام مقداريه وضعيه متشاركه فى الحدود المشتركه- و هى مع ذلک كما مر بحسب حقيقتها بريئه عن الماهيه و الماده مقدسه عن القسمه بحسب الحد و المعنى و بحسب الوضع و الهيولى.

فما أجلها و ما أرفع شأنها و أحاط شمولها للكل لا بمعنى المخالطه و ما أقدس طور ذاتها و تجردها عن الكل لا بمعنى المزايله.

ثم ما أشد غفله العقلاء المدققين فى البحث حيث لم يرتفع أذهانهم و لم يرتق عقولهم عن ملاحظه خواص الوجود و لوازمه من شموله معها لجميع الأشياء على الوجه المذكور إلى أن يحققوا الأمر فى شمول مبدإ الوجود لجميع الأشياء شمولا

إحاطيا انبساطيا لا على نحو شمول المعنى الكلى العقلى لأفراده الخاصه بل نحوا أرفع و أجل من ذلك.

و ممن تفطن بنحو آخر من الشمول هو الشيخ الرئيس حيث قال فى كتاب المباحثات ذيل نحو ما نقلنا منه من المقام و المعانى العقليه هى الصور ليس إنما يمنع أن يكون فيها قسمه منعا كيف كان بل أن يكون فيها قسمه ما هو واحد من جهه كثير من جهه كثره وضعيه فقد بان أن المعنى المعقول من حيث هو معقول- لا ينقسم إلا إلى أجزاء مختلفه فلا يحل الأجسام و أما هذه فإنها ليست معقولات الذوات بل يكون يمكن لها أن تكون معقوله و أن تكون غير معقوله فيقبل هذا ضربا من القسمه حينئذ و لا يبعد أن يكون الواحد بالاتصال و الوجود الجسمانى ينقسم إلى اثنين منه و إلى موجودين متشابهين و لا يمنع ذلك الوحده الجسمانيه و غير ذلك انتهى كلامه- فافهم و اغتنم

بحث آخر على جهه أخرى-

إن تعدد الجسميه بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها و محوجا إلى ماده فماده المتعدد إن كانت واحده لزم كون شى ء واحد فى أحياز متعدده و جهات مختلفه و إن كانت متعدده فتعددها إما أن يكون حادثا بالانفصال أو مفطورا بحسب الذات فإن كان حادثا فحدوثه بعد انعدام ماده الجسم الواحد أو مع بقائها.

فعلى الثانى يلزم كون ذات واحده شخصا واحدا تاره و أشخاصا متعدده أخرى- و على الأول يلزم التسلسل فى المواد إذ كل حادث عندهم مسبوق بماده قابله لها- و هى أيضا حادثه على التقدير المذكور و مع ذلك فهو ينافى المقصود من وجود أمر يكون باقيا حالتى الفصل و الوصل لئلا يكون التفريق إعداما بالكليه و الوصل إيجادا و لو كان التعدد واقعا فى الماده بحسب أصل الفطره لكان الجسم

المفرد مشتملا على أجزاء غير متناهيه حسب قبول الانقسامات الغير المتناهيه إذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقفا عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم إذا استوفى المواد و وصل إلى ذلك الحد و ليس كذلك كما مر هذا خلف.

و الجواب أن الهيولى و إن كانت واحده فى حد ذاتها و شخصيتها لكن لا- يتهيأ لقبول الإشاره الحسيه و الأبعاد المقداريه و تحصيل الجهات و حصول الفصل و الوصل و الوحده و التعدد بالذات بل إنما يتهيأ لشى ء من هذه الأوصاف و النعوت بالعرض- بعد تعينها المستفاد من قبل الصور الجسميه فمع المتصل الواحد واحده و مع المتعدد متعدده و هى فى حد ذاتها بريئه عن الجميع بحسب ملاحظه العقل إياها كذلك و لا يلزم مما ذكرنا أن يكون الهيولى من المفارقات فى مرتبه ذاتها كما نبهناك عليه و لا- أيضا متألفه من غير المنقسمات متناهيه و غيرها لما مر من الإشاره إلى ما سيجى ء من تقدم الصوره الجسميه فى الوجود عليها فإن ذاتها لا- تخلو من الاتصاف بشى ء من تلك الأوصاف المذكوره فى نفس الأمر و إن كان بواسطه الصوره الجرميه- و أما اعتبار ذاتها مجرده عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخترعه الوهم.

و ستعلم أن ما بالفعل مطلقا يتقدم على ما بالقوه فالهيولى حين الاتصال لها وحده شخصيه ذاتيه و وحده اتصاليه من جهه الصوره و الوحده الأولى يتقوم إما بالوحده الثانيه- أو بما يقابلها فإذا طرأ عليها الانفصال زال عنها الوحده الاتصاليه بدون زوال ذاتها و زوال شخصيتها و هذا بخلاف الجوهر الجسمانى فإن وحدته الاتصاليه هى عين وحدته الشخصيه لما علمت من أن الوجود فيه نفس وحده الاتصال و هى عين التشخص فلا جرم لم يبق ذاته الشخصيه عند الانفصال فماده الجزءين الحادثين عند الانفصال واحده فى ذاتها متعدده الجزءين و هى محفوظه الوجود فى جميع المراتب باقيه الذات فى حالتى الانفصال و الاتصال غير حادثه بحدوث شى ء منهما ليلزم التسلسل فى المواد الحادثه و لا متكثر بتكثر الانفصال ليلزم اشتمال الجسم على أجزاء غير متناهيه بل الزوال و الحدوث و الوحده الاتصاليه و الكثره الانفصاليه إنما تعرض للجوهر الممتد بالذات

و الهیولی لا یقتضی فی ذاتها شیئا منها و لا أیضا مما یتأبی عنها فهیولی الجسمین اللذین أحدهما فی المشرق و الآخر فی المغرب لها وحده عقلیه تجامع الاثنینیه الوضعیه و یقبلهما لها نحو وحده تجامع الاثنینیه کما أن وحده العشره تجامع الکثره و التعدد کما أن لکل من الحرکه و الزمان ثباتا یجامع التغیر و التجدد و إنما ذلک لضعف الوحده فیها و ضعف الثبات و الوجود فیهما فحصول الهیولی فی الجهات المتخالفه و الأحیاز المتباعده عباره عن قبولها الأجسام المتعدده و الجسمیات المتکثره الموصوفه بالذات بالوقوع فی الإشاره الحسیه.

و قبول الأیون و الأحیاز و الجهات بوحدتها الشخصیه لا ینافی کثرتها الانفصالیه بخلاف وحده الاتصال.

و قد قال بعض الحکماء إن الوحده قد تکون من لوازم نفی الکثره و قد یکون من لوازمه نفی الکثره فهناک نقول یشبه أن یکون وحده الهیولی من قبیل الوحده بالمعنی الأول- فإن وحدتها لیست صفه وجودیه بل هو مفهوم سلبی من لوازم نفی الکثره عن ذاتها بذاتها بل هو عین نفی الکثره الذاتیه و وحده الصور الجرمیه من قبیل الوحده بالمعنی الثانی لأنها وحده وجودیه قابله للانفصال و التعدد کیف و لو لم تکن وجودیه فکیف یزول بورود الانفصال و ینعدم عن الماده بحدوث الاتصال

فصل (۴) فی ذکر منهج آخر للفلاسفه لإثبات حقیقه الهیولی و نحو وجودها الذی یخصها

اشاره

اعلم أن الجسم من حیث هو جسم له وجود اتصالی و صوره عینیه و هو لا محاله معنی بالفعل و من حیث استعداده لقبول الفصل و الوصل و غیرهما من الأشیاء المفقوده عنه المستعد هو لها کالسواد و الحرکه و الحراره و الصور النوعیه المکمله له اللاحقه به فهو بالقوه فیکون فی کل جسم من حیث مجرد جسمیته جهتا فعل و قوه و حیثیتا وجوب و إمکان و الشی ء من حیث هو بالفعل لا یکون هو من حیث هو بالقوه

لأن مرجع القول إلى أمر عدمی هو فقدان شی ء عن شی ء و مرجع الفعليه إلى حصول حقيقه لشی ء و الشی ء الواحد من الجهه الواحـده لا يكون مصـححا لهاتين الصـفتين و منشأ لاجتماع هاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل هو بعينه نفسه من حيث هو بـالقوه منفصل أو متحرك أو ذو سواد أو نفس أو صوره بل يكون كونه جوهرا متصـلا غير كونه جوهرا قابلا للأشـياء فـإذا كـان فيه قوه قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه أيضا قوه قبول المتصل- لأن إمكان شـی ء يلزمه إمكان مقابله إذ لو كان أحد المتقابلين ضروريا كان المقابل الآخر ممتنعا و قد فرضناه ممكنا هذا خلف.

فعلم أن الجسم كمـا أنه متصـل قبـل القسـمه ففيه مـا يقبل المتصل أيضا إذ لو كان عين المتصل أو لازما له الاتصال حتى يكون النسـبه ضـروريه لم يكن له قوه الانفصال و هو باطل بالبديهه فصحه قبول شی ء آخر غير المتصل الواحد كاشف عن صحه قبول المتصـل كمـا ذكرنـا فإذن الجسم بما هو جسم مركب فی ذاته مما عنه له القوه و مما عنه له الفعل و هما الهيولی و الصوره و هو المطلوب.

تذكره قياسيه

اشاره

إن سبيـل البيـان على نظم القيـاس البرهـانی هو أن الجسم بالفعـل من جهه ذاته و كل ما هو بالفعل من جهه ذاته لا يكون بالقوه فالجسم لا يكون بالقوه- و يجعل هذه النتيجه كبرى لقياس آخر من الشـكل الثانی و هو أن الهيولی بالقوه و لا شی ء من الجسم الموجود بالقوه ينتج لا شی ء من الجسم الموجود هيولی.

و لمزيد التوضيح نقول لا شك أن فی الجسم قوه على أن يوجد فيه أمور كثيره.

فتلـك القوه إما أن يكون نفس حقيقه الجوهر المتصل أو ثابته فی أمر يقارنها أو قائمه بـذاتها فلو كانت هو بعينها نفس الاتصال المصحح لفرض الأبعاد حتى يكون الجوهر المتصل هو بعينه نفس القوه لأشياء كثيره مما يطرأ للجسم فيلزم أن يكون إذا فهمنا

الاتصـال الجوهرى فهمنـا أنه اسـتعداد لأمور كثيره و ما أمكننا تعقل الاتصال دون تعقل هـذه الأشـياء و ليس كـذلك و أيضا لو كان الاتصال الجسمى هو بعينه أنه بالقوه كذا و كذا- لكان صوره الجسم عرضا لأن هذا المعنى أمر اعتبارى عدمى أو إضافى و الإضـافه من أضـعف الأـعراض و لو كان الاتصال حاملا لقوه تلك الأشـياء لم يصـح أن يعـدم عنـد خروجه فيما يقوى عليه إلى الفعل فوجب أن يبقى مع الانفصال و ذلك لأن ذات القابل يجب وجوده مع المقبول.

لست أقول بوصف القـابليه و الاسـتعداد لأـن القوه تبطـل عنـد وجود مـا يقوى عليه و لو كـانت القوه قائمه بـذاتها لكان الإمكان جوهرا لكنه عرض كما علم.

فالحامـل لقوه هـذه الأشـياء غير الاتصـال و غير المتصـل بما هو متصل بل الـذى يكون فيه قوه الاتصال و الانفصال و غيرهما من هيئات غير متناهيه و كمالات غير واقفه على حد هو الهيولى و هذه الحجه و الحجه السابقه متقاربتا المأخذ

و فيها أبحاث من وجوه-

الأول ما ذكره بعض شيعه الأقدمين نيابه عنهم

اشاره

أن قولكم الجسم أو الاتصـال نفسه ليس قوه على أمر فمسـلم لكن لاـ يلزم أن لاـ يكون القوه موجوده فيه و ليس إذا كانت القوه تابعه لشى ء يلزم أن يكون هى هو.

فإن قلتم لو كانت القوه للانفصال موجوده فى الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال.

قلنا هو [هذا] بعينه عود إلى الحجه السابقه و قد مر الكلام فيها و إن قلتم إنه إذا كانت القوه حاصـله للاتصال قائمه به و هى شـى ء متحصل بالفعل فيلزم أن يكون شى ء واحد بالقوه و بالفعل معا و هو محال.

قلنا الحق الصـحيح امتناع كون شى ء واحد من جهه واحده بالفعل و بالقوه معا و أما امتناع أن يكون شى ء واحد بالفعل و له قوه شى ء آخر فغير مسلم و لا امتناع

الأول أيضا مستلزم لامتناع الثانى فالفعل و القوه يجوز أن يجتمعا فى ذات واحده من جهتين مختلفتين بأن يكون جهه الفعليه ذاته و جهه القوه عدم شى ء آخر عنه و لا منافاه بين وجود شى ء و عدم أشياء كثيره عنه و كثيرا ما يعرض الغلط فى العلوم من إهمال الحيثيات و الاعتبارات فيستعمل منشأ الاتصاف بشى ء موضع الحامل له و لا يلزم أن يكون الحامل لمعنى القوه هو بعينه منشأ تلك القوه أو حيثيه ثبوتها.

مخلص عرشي.

أقول إن كل صفه خارجيه سواء كانت لها صوره وجوديه أو كانت أمرا انتزاعيا بحسب الواقع أى بأن يكون وجود الموصوف بحيثيه يصدق عليه فى الواقع تلك الصفه فلا بد لها من مبدإ قريب يكون جهه ثبوت تلك الصفه بل التحقيق أن كل معلول يكون من لوازم علته التامه كما سبق و كل صفه يكون من لوازم موصوفها الحقيقى فحينئذ لا يجوز أن يكون صفه من الصفات الوجوديه أو العدميه تكون مأخوذه منتزعه من مقابلها أو ضدها فكما أن السواد لا يجوز أن يكون صفه للبياض أو لما هو ملزوم للبياض و كذا العدم لا يجوز أن ينتزع من الوجود أو مما يلزمه الوجود- فكذا القوه و الاستعداد لا يجوز أن يكون منتزعا من جهه نفس الصوره و التماميه- و لا مما يتصف بهما المعنى الصورى(۱) بما هو معنى صورى بل يجب أن يكون المحكى عنه

۱- عطف على قوله منتزعا أى لا يجوز أن يكون الاستعداد و القوه كائنا من الأمور الذى يتصف بها المعنى الصورى من حيث هو معنى صورى و هذا فى الحقيقه مؤكد لسابقه فعلى هذا كان الظاهر تبديل ضمير التثنيه إلى المفرد المذكر نظرا إلى لفظ الموصول أو المؤنث مراعاه لجانب المعنى و يحتمل أن يكون عطفا على قوله من جهه نفس الصوره و التماميه و يكون ضمير التثنيه راجعا إلى الصوره و التماميه و يكون معنى الصورى المراد منه المعنى المنسوب إلى الصوره بأن يكون ملزوما لها فاعلا لقوله يتصف و كان من حق الكلام وضع الظاهر موضع الضمير و المعنى أنه لا يجوز أن يكون القوه و الاستعداد منتزعا من الذى يتصف بالصوره و التماميه من حيث هو متصف بهما و هو المعنى المنسوب إلى الصوره بأنه ملزوم لها و على هذا يكون هذا القول بمنزله قوله فيما سبق الذى هو المقيس عليه و لما هو ملزوم للبياض و قوله إذ مما يلزمه الوجود فالكلام حينئذ للتأسيس لكن فيه من التكلف ما لا يخفى فتأمل، إسماعيل رحمه الله

بهما أو المنتزع عنه لهما معنى مادى يكون نفس الإبهام و القصور و كأنك مما قد قرع سمعك من مباحث العله و المعلول و خصوصا فى فصل بيان مناسبه العله لمعلولها لكنت تستغنى عن الزياده فى شرح هذا المقام بشرط سلامه الذوق لكن نزيدك بيانا و نقول- كل حيثيه ثابته لشى ء ما فى نفس الأمر فلا بد له من مبدإ لانتزاعها و منشإ لحصولها و القوه و إن كانت عدما أو عدميا لكن لما كانت مضافه إلى شى ء فلها حظ من الثبات فإنها عدم شى ء عما من شأنه أن يكون له أو لنوعه أو لجنسه وجود ذلك الشى ء و لكن ليس بالفعل حاصلا كما بين فى علم الميزان فلا محاله لهذا العدم من موصوف و قابل يصح تلبسه بملكه هذا العدم بوجه من الوجوه المذكوره فالقابل لهذا العدم هو بعينه مما يجوز أن يصير قابلا لما هو عدم له عند ما خرج من القوه إلى الفعل كما أشرنا إليه فلو كان حامل قوه الانفصال هو نفس الاتصال لكان نفس الاتصال قوه على ذاته كما مر إلا أنا لا نكتفى بهذا القدر لئلا يرد عليه أنه متوقف على الحجه الأولى فى كون الانفصال مقابلا للاتصال فيكون رجوعا إليها بل نقول إذا ثبت أن لهذا العدم حظا من الوجود و أن له قابلا و موصوفا بالذات فلنفتش لما هو القابل الموصوف له بالذات و لنعمد إلى بيانه و تحقيقه.

فنقول إن المبادى للأمور الطبيعيه أربعه فالقبول مطلقا صفه نسبيه لا بد له- من ارتباط بأحد هذه الأسباب فهو إما نعت للماده أو الصوره أو الفاعل أو الغايه و للنظر فى مثال واحد كقبول الماده لصوره الكرسى فهذا القبول ليس يجوز أن يكون صفه الفاعل و لا صفه للغايه لأنهما منشئان للفعليه و الحصول لا للقوه و القبول و لا يجوز أن يكون صفه للصوره الكرسيه لأن وجودها نفس الفعليه لنفسها فلا يكون قبولا لها فالموصوف بها يكون ماده الكرسى و مصحح قبولها للقوه هو قصورها عن درجه التمام فإذا علمت

هذا فی ماده الکرسی فننقل الکلام إلی ماده هذه الماده هل هی نفس القابل بما هو قابل أو معنی صوری له قابل.

فنقول معناه الصوری کالخشب مثلا لکونه أمرا تاما فی نوعیته و حقیقته- لا یجوز أن یکون جهه قوه و إمکان للصوره الکرسویه بل القابل هو ماده ذلک الخشب لا صورته و هکذا إلی أن ینتهی إلی قابل لیس هو فی نفسه معنی من المعانی- التی هی بالفعل و الاتصال للجسم بما هو جسم أمر صوری لکونه مبدأ الفصل للجوهر الجرمی فلا بد من أمر آخر یکون هو مصحح القوه و الاستعداد لا بأن یکون القوه صوره طبیعیه حادثه له حتی یحتاج إلی أسباب أربعه لثبوته فیحتاج إلی قابلیه أخری و یتسلسل بل بأن یکون لازما لماهیه القابل من غیر قابلیه أخری فی الواقع.

اللهم إلا بمجرد اعتبار العقل و التفاته فتنقطع بانقطاع الالتفات کسائر خطرات الأوهام المتکرره.

فقد ثبت أن المصحح لقبول الحوادث الکونیه فی الجسم لیس هو نفس الاتصال بل القابل له ثم لا یخفی أنه و إن اشترکت هذه الحجه مع الحجه الأولی فی المأخذ أو فی البیان فی الجمله حتی وقع الرجوع فی بعض المقدمات إلی ما ثبت هناک لکن لهذه مزید تدقیق و تحقیق حیث یظهر فیها أن أحد جزئی الجسم أمر قابل محض و معنی استعدادی صرف و هذا مما لا بد فیه حتی یظهر أن أحد حاشیتی الوجود قد انتهی إلی ما یجاور العدم المحض بحیث لا یمکن التخطی عنه إلی ما هو دونه فلم یبق شی ء فی الإمکان الذاتی إلا و قد أفاده القیوم الجواد و بذلک یظهر أیضا أن کل ما لا یوجد أو یوجد غیر تام الخلقه أو مع آفه أو خلل أو فساد فإنما هو لعجز الماده و قصورها عن احتمال ما هو أتم- و أشرف و أفضل مما وقع.

و بذلک یعلم أن وجود العالم أشرف ما یتصور من النظام و أتم ما یمکن من الفضل و التمام-

البحث الثانی أن أصل هذه الحجه منقوضه بوجود النفس الإنسانیه

بل بوجود کل جوهر مجرد مدبر للجسم بالمباشره و التحریک سواء کان إنسانیا

أو سماويا لأنها من حيث ذاتها جوهر صورى و لها قوه قبول التغيرات و الانفعالات و سنوح الإرادات و التصورات فكبرى القياس الأول و هو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوه تكون منسوخه بقياس من الشكل و هو أن النفس الإنسانيه مثلا أمر بالفعل من جهه ذاتها و كل نفس إنسانيه يكون لها قوه أمر ما فينتج بعض ما هو أمر بالفعل يكون له قوه أمر ما.

و الجواب عنه أن النفس الإنسانيه و أمثالها و إن كانت مجرده بحسب الذات- لكنها ماديه بحسب الأفعال و الصفات و كما أن الشى ء الواحد بحسب الماهيه يجوز أن يكون جوهرا و عرضا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون أمر واحد مجردا و ماديا- من جهتين مختلفتين فحيثيه كون النفس بالفعل إنما هى من قبل ذاتها المستنده إلى جاعلها التام و حيثيه كونها بالقوه إنما هى من جهه أفاعيلها و آثارها الموقوفه على تهيؤ الماده التى هى آله لصدور تلك الأفاعيل و السر فيه أن النفس فى أول تكونها فى غايه القصور و الضعف ففيها مع بساطتها حيثيتان عقليتان نسبتهما إليها نسبه الجنس و الفصل إلى النوع البسيط فمن حيث إنها صدرت من المبدإ الفياض الذى هو بالفعل من جميع الوجوه فهى موجوده بحسب الذات و من حيث وجودها الحدوثى متعلق بالماده فهى قاصره عن رتبه الكمال فى أول نشوها محتاجه إلى الاستكمال بما يكملها من العوارض التى يفتقر إلى ماده يحمل قوه حصولها و تجددها فجهه الافتقار إلى الكمال و حامل قوه الاستعداد له هى الماده التى تعلقت بها و جهه الوجود و الفعليه هى نفس ذاتها المفاضه عن الجواد المحض.

فقد صح من هاهنا أيضا أن جميع جهات الفعليه و التمام يرجع إلى القيوم الواجب سبحانه و جهه القوه و العدم يرجع إلى الهيولى الأولى الصادره عن الوسائط العقليه بواسطه جهه الإمكان الذاتى فيها فالماده منبع الشرور و العدم و القصور و منبعها الإمكان الذاتى المندمج فى كل وجود إمكانى لأجل نزول مرتبته عن الوجود التام القيومى جل مجده و عظمت كبرياؤه.

و بهذا الأصل يندفع شبهه الثنويه القائلين بصانعين قديمين لما وجدوا من

تحقق الخير و الشر و النفع و الضر فی هذا العالم و شاهدوا الأنوار و الظلام و النفوس و الأجرام و الأرواح و الأشباح و الحیاه و الموت و العلم و الجهل و النهار و اللیل و الضوء و الظل و القوه و الفعل و سائر المتضادات التی تجمعها الخیر و الشر و الله تعالی نور محض لا یشوبه شوب ظلمه و وجوب محض بلا إمکان و حیاه محضه بلا موت و فعل بلا قوه و وجود بلا بخل و عطاء بلا منع تعالی عما یقوله الظالمون علوا کبیرا

البحث الثالث النقض بوجود العقول فإنها مؤثره فیما تحتها

منفعله عما فوقها ففیها جهتا فعل و انفعال فذاتها مرکبه من أمرین بأحدهما یفعل و بالآخر ینفعل.

و الجواب أن انفعالها عما فوقها لیس إلا بنفس وجوداتها و لیس الانفعال(۱) هناک بقوه استعدادیه سابقه علی وجودها لیکون مقابلا للفعل و لفظ القبول و الانفعال مشترک بین المعنیین أحدهما مقابل للفعل و هو منشأ الترکیب الخارجی بخلاف آخر فهی بنفس وجودها الفائض علیها من علتها تفعل فیما تحتها.

البحث الرابع النقض بوجود الهیولی

فإنها فی نفسها جوهر موجود بالفعل- و هی أیضا مستعده لها قوه قبول الأشیاء فیلزم ترکبها من صوره یکون بها بالفعل و من ماده یکون بها بالقوه ثم ننقل الکلام إلی ماده الماده و هیولی الهیولی.

و الجواب عنه حسب ما ذکر الشیخ الرئیس قدس سره فی کتبه أن فعلیه الهیولی فعلیه القوه و جوهریتها جوهریه القبول للأشیاء لا فعلیه وجود من الوجودات المتحصله- و جوهریه حقیقه من الحقائق المتأصله و لا یستوجب بهاتین الجهتین أن یکون ذات جزءین بأحدهما یکون بالفعل و بالأخری یکون بالقوه.

اللهم إلا بحسب اعتبار العقل و ذلک المدعی ینکشف بأمرین- أحدهما بأنه لو کانت هاتان الجهتان موجبتین لموصوفین متغایرین لهما فی

۱- بل الجواب أن جهه الانفعال فی العقول و هی الماهیه غیر جهه الفعل و هی الوجود إلا أن الانفعال هناک لما لم یکن بقوه استعداد سابقه لم یکن جهه الانفعال هناک غیر جهه الفعل بحسب الواقع فافهم، إسماعیل رحمه الله

الخارج لكان الكلام عائدا إلى ما هو بمنزله القابل و لأدى ذلك إلى التسلسل فى وجود القوابل المترتبه المجتمعه الغير المتناهيه فلا محاله يجب الانتهاء إلى قابل يكون الجهتان فيه عقليتين من غير تكثر فى الواقع إلا بمجرد الذهن.

و الثانى بأنا نقول إن نسبه الهيولى إلى الجوهريه و الاستعداد ليست كنسبه المركب الطبيعى إلى الماده و الصوره بل كنسبه النوع البسيط إلى ما هما بمنزله الجنس و الفصل و قد مر مثل الكلام فى مباحث الماده و الصوره فى المرحله التى تذكر فيها أحوال الماهيه فليذكر فإذا الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر و فصله أنه مستعد لأى شى ء مخصوص و إلا لكان مركبا من القابليه و من الخصوصيه التى بها قابل.

اللهم إلا أن يكون منشأ تلك الخصوصيه أمر وارد عليها من الصور اللاحقه أو يكون من الجهات الناشئه عما هو أرفع من الماده و الصوره جميعا كالانتساب إلى جهه فاعليه مخصوصه فإن التحقيق أن الاختلاف بين جواهر الهيوليات الفلكيه و تشخصاتها و كذا الاختلاف بينها و بين هيولى العناصر و تعينها يرجع إلى الاختلاف بين مباديها القريبه الفعليه المنتظم تشخص كل من تلك المبادى و وحدته الجمعيه من وحده شخصيه للمفارق القدسى المقيم لواحده منها شخصيه و وحده نوعيه للصوره الطبيعيه- التى يقام وجود الهيولى بها من ذلك المقيم إما بورود شخص من تلك الطبيعه دائما عليها إن قبلت الدوام الشخصى أيضا بورود أمثالها إن لم يقبل كما فى العناصر على ما سيجى ء تفصيله و توضيحه فى بحث التلازم.

فالحاصل أن الهيولى الأولى للجسم الطبيعى فى ذاتها هى بما هى بالقوه يكون بالفعل و بما هى بالفعل يكون بالقوه لكل شى ء أو لأشياء مخصوصه على الوجهين المذكورين ثم لا يبعد لأحد أن يقول إن القابليه و الاستعداد و الإمكان ليست أمورا جوهريه لأنها حال الشى ء بالمقايسه إلى الخارجيات إذ الاستعداد إنما يكون استعداد شى ء لشى ء آخر له فى نفسه حقيقه و تحصل فينبغى أن يتحصل ذلك الشى ء بحسب حقيقه نفسه ثم يلحقه هذه الإضافه.

نعم لا مانع من دخول الإضافات فى مفهومات أسامى الأشياء لا فى حدودها الجوهريه

فالجوهر الهيولى الحامل للصوره ربما يسمى هيولى باعتبار القبول فيكون إضافه القبول داخله فى شرح اسمه و مفهوم وصفه لا فى ذاته بذاته كما أن النفس و الملك إنما يسميان نفسا و ملكا باعتبار تدبيرهما للبدن و المملكه لا باعتبار ماهيتهما فيكون إضافه التدبير جزءا لمفهوم الاسم لا للحقيقه الجوهريه.

و أيضا لا يصح أن يكون فصل الهيولى القوه و الاستعداد لأن جزء الجوهر المحض لا يجوز أن يكون عرضا و أيضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لأنه لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم أن يبطل عند وجود الصوره و كلامنا فى حامل الصوره.

فنقول إن هذه الإشكالات مما قد مضى ذكرها فى تحقيق ماهيه الهيولى مع أجوبتها على وجه لا مزيد عليه لكنا نعيد الجواب كما أعدنا السؤال بضرب آخر من البيان فى المقال تكثيرا للقوائد بما فيه من الزوائد فليعلم أن أرباب العلوم كثيرا ما يطلقون ألفاظا موضوعه لأمور عرضيه أو إضافيه و يعبرون بها عن الأمور الذاتيه مثل ما يذكرون فى فصول الأنواع الجوهريه أمورا إضافيه كالناطق فى فصل الإنسان و المتحرك المريد فى فصل الحيوان.

و غرضهم منها المبادى التى يترتب عليها تلك الأمور حتى إن الشيخ صرح- بتسميه هذه المبادى بالفصول الحقيقيه و بتسميه هذه المفهومات كمفهوم الناطق و الحساس و المتحرك بالفصول المنطقيه فكذا المراد بالاستعداد و المستعد ليس نفس هذا المفهوم الإضافى بل المبدأ القابلى له و قد علمت أن محليته لمفهوم القبول ليست على سبيل القبول الاستعدادى بل كسائر لوازم الماهيات نعم لا يكون مصداق معنى القوه و القابليه إلا أمرا غير متحصل كما أن مصداق الموجوديه المصدريه بنفس ذاته ليس إلا صرف الوجود و مصداق الزوجيه بنفس ذاتها ليس إلا زوجا صرفا لا شيئا له زوجيه عارضه أو لازمه.

فأتقن هذا البته و لا تغفل عنه فإن فى الغفله عنه و الإهمال فى رعايته ضررا عظيما فى تحقيق الحقائق.

و لهـذا ممـا قـد كررنـا ذكره و اجعـل هـذه المعـانى المصـدريه مرائى لملاـحظه الحقـائق الخـارجيه و مقـايس لمشاهـده أنحـاء الوجودات التى لا يمكن وجودها فى العقل إلا بهذه المرائى و العنوانات.

و أما قول القائل القوه تبطل عنـد وجود ما هى قوه عليه فلا تكون باقيه عند وجود ذلك الشـى ء فصـحيح إن أراد القوه الخاصـه لشـى ء خـاص و أما القوه المطلقه لحصول الأشـياء الغير المتناهيه فإنما يبطل إذا حصل جميع تلك الأشياء و هو محال و إذا لزم انتهاء مقدورات الله تعالى و قد برهن على أن قدرته تعالى و قوته غير متناهيه.

و أمـا قول البـاحث جزء الجوهر لا يجوز أن يكون عرضا فإن أراد بالعرض ما يعرض لـذات لا يفتقر فى تقومها إليه فلا نسـلم أن فصـل الهيـولى عرض بهـذا المعنى- و إن أراد مـا لاـ يكون بحسب حقيقته جوهرا و إن صـدق عليه معنى الجوهر صـدقا عرضـيا فممنوع و لكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض بهذا المعنى.

و قد سـبق الكلام فى أن فصول الجواهر البسـيطه بأى معنى يكون جوهرا على أن الحقائق الغير المتأصله يصح عدم اندراجها فى مقوله الجوهر و لا فى مقوله الأعراض هذا ما يمكن أن يقال من قبل المشاءين المحصلين و الله الهادى إلى طريق الحق و اليقين

فصل (۵) فى الإشاره إلى منهج آخر لهذا المرام

إن للجسم مـاهيه مركبه من جنس و فصـل و جنسـها مفهوم الجوهر و فصـلها هو مفهوم قولنـا ذو أبعاد ثلاثه على الإطلاق و كل مـاهيه لهـا حـد أى جنس و فصـل إذا كـانت بحيث يمكن أن يعـدم فى الخـارج فصـلها عنها و يبقى معنى جنسـها كان لا محاله جنسها- و فصلها يحاذيان جزءين خارجين هما مطابقا صدقهما و مبدأ انتزاعهما عن الخارج

أعنى ماده خارجيه يستفاد منها جنسها الذى هو بعينه ماده عقليه باعتبار أخذها بشرط لا شى ء و صوره خارجيه يستفاد منها فصلها الذى هو بعينه صوره عقليه باعتبار أخذه بشرط لا شى ء لكن الجسم ماهيه بالصفه المذكوره أى يمكن أن يعدم فصله الذى هو مفهوم قولنا الممتد فى الجهات الثلاث على الإطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركبه من ماده هى الهيولى الأولى و صوره هى الصوره الجسميه و هو المطلوب.

أقول و هذه الحجه أيضا قريبه المأخذ من الحجتين السابقتين و يرد عليها أكثر المناقشات التى سبق ذكرها و إن كانت بعنوانات و عبارات أخرى غيرها- لكن المآل واحد كما يظهر بالتأمل تركنا استيناف الكلام فيها و إعاده القول عليها- مخافه التطويل و الإسهاب و الله ولى الحق و ملهم الصواب.

فإن قلت إذا كان جعل الجنس و الفصل فى المركبات واحدا لأنهما من الأجزاء المحموله فيلزم أن يكون وجودهما معا و عدمهما معا فإذا انعدم عن الجسم قابليه الأبعاد فيلزم أن يكون زوال الاتصال عن الجسم عن زوال الجوهريه عنه فانهدم أساس هذه الحجه لأن مبناها على زوال الاتصال و بقاء الجوهريه و ليس كذلك.

قلت قد مر مثل هذا الكلام فى مباحث الماهيه و ذكرنا هناك أن زوال الفصل و إن استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكن لا يستلزم زواله من حيث هو ماده.

حتى إن من زعم أن الشجر إذا قطع و الحيوان إذا مات زالت الجسميه عنهما بالكليه بزوال النمو و الحياه و هما مبدأ فصل النامى و الحساس و حدث الجنس فى كل منهما بحدوث جسميه أخرى بالكليه و بنيه أخرى بالتمام و التزم أن جسميه الشجر المقطوع بالعدد غير ما كان قبل القطع و كذا جسميه القالب الحيوانى الباقى بعد الموت- غير ما كان قبل مفارقه الروح بلحظه.

فقد كابر مقتضى عقله و حسه جميعا و ليس ارتكاب هذا منه بأقل من ارتكاب

الطفره فی الحرکه و التفکک فی الرحی و غیرهما من مجازفات المتأخرین بل الحق فی هذا المقام أن یتمسک بما ذکرناه بعد اختیار اتحاد الجنس و الفصل جعلا- و وجودا لکونهما من الأجزاء المحموله للحقیقه الموجوده من الفرق بین استمرار ذاته الجنس أو استمراره من حیث هو جزء لمرکب محمول علیه.

أ و لا- تری أن [مع ظ] انهدام البیت بقی اللبنات بأنفسها قد زال عنها وصف الجزئیه للبیت لأن الجزئیه و الجنسیه من الصفات الإضافیه یکفی لانعدامها انعدام ما أضیفت هی إلیه

فصل (۶) فی ذکر ما تجشمه بعض المتأخرین من أهل التحقیق لهذا المطلب و سماه برهان خاص الخاص

اشاره

و تحریره بعد التلخیص عن الزوائد هو أن جمیع الممکنات لما وجدت عن الموجود الحقیقی و الواحد الحق الذی لیست فیه شائبه من الکثره بوجه من الوجوه.

و من جمله الموجودات الممکنه هی الممتدات و لا بد لکل معلول أن یناسب علته مناسبه مصححه لصدوره عنها دون غیرها و لإیجادها له و تلک المناسبه مفقوده بین الصوره الجسمیه و الموجود الحقیقی المنزه عن شائبه الترکیب و کذا بینها و بین العقول التی لا یمکن فیها فرض جزء دون جزء فلا بد من أن یتحقق بینها و بین واحد من العقول أمر له مناسبه بکل واحد منها من حیثیه و هو الهیولی إذ هی من جهه کونها غیر ممتد بحسب ذاتها یناسب أن یوجد من المبدإ المفارق و من جهه قبولها للامتداد تصیر واسطه لصدور الممتدات عنه.

بحث و إشاره

كلامه هـذا مبنى على تقدم الهيولى على الصوره الجرميه بالذات و ليس كذلك بل الأمر بالعكس لما علمت أن جهه الفعليه فى كل شـى ء سابقه على جهه القوه و قد مر فى مباحث الماهيه و فى مباحث العله و المعلول أن الصوره فى كل شى ء متقدمه على الماده و الفصل متقدم على تحصل الجنس بحسب الوجود و إن لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم.

و ممن يصـرح بكون الصوره الجرميه أصـلا فى الجسم و الهيولى متقومه بها أى قائمه عليها العلامه التفتازانى فى شـرح المقاصد حيث قال و الصوره جوهر يقوم بذاته و يتقوم به محله الذى هو الهيولى.

و سـينكشف لك هـذا المعنى فى مبحث التلازم و ما ذكره من عدم المناسـبه- بين الجسـميه و العقل المفارق مسـلم إلا أن عدم المناسـبه بين الهيولى و بينه أشـد و آكـد- لكون أحدهما بالفعل من كل الوجوه و الأخرى بالقوه من كل الوجوه و لأن المفارق هو النور المحض على لسـان الأشـراف و الوجود الصـرف عنـدنا و إن كـان نورا مفتقرا إلى نور الأنوار و وجودا مجعولا للواجب بالـذات و الهيـولى محض الإمكـان و الظلمه- فلاـ يمكن أن يكـون بين موجود و موجود هـذه المخـالفه الـتى بين المفارقـات و الهيولات- حتى إن المتضادين يشترط فيهما الاتفاق فى الجنس القريب.

فجهه المناسبه بينهـا و بين المفـارق فى الصـدور هى الوجودات المتوسـطه التى غلبت فيهـا جهه الإمكـان و تضـاعفت فيها جهه الحاجه بالتدريج بحسب مراتب النزول الموجبه لتكثر الحاجه إلى العلل و الأسـباب لنقص الوجود حتى انتهى إلى هويه متصـله- ذات أجزاء فرضـيه متخالفه الأوضاع و الحدود التى ليس شأنها الحضور و الجمعيه و يكون بحيث يكون وحدتها ذات قوه الكثره و اتصالها ذا استعداد الانفصال و بقاؤها قرين استيجاب الزوال إلا بسبب صوره أخرى يحفظها عن الزوال و يقيمها على الوحده و الاتصال شخصا

کانت کما فی الأفلاک أو نوعا کما فی العناصر ثم بتوسطها وجدت الهیولی التی لا وجود لها و لا وحده و لا اتصال بالفعل فضلا عن أن یکون فی معرض الزوال و الانتقال إلی الکثره و العدم و الانفصال بل حقیقتها کما مر محض استعداد الوجود و العدم لغیره و قوه الوحده و الکثره و إمکان الاتصال و الانفصال.

فظهر أن الهیولی هی عین جهه الإمکان و القوه و ذاتها ماهیه تعلیقیه بأمر له تجوهر فی الوجود و الفعلیه لأن حقیقتها کحقیقه الأعراض تابعه إلا أن لها وحده جنسیه یتحد بالجواهر الجسمانیه و یحمل علیها فیکتسب الجوهریه منها و إن کانت ماهیتها نفس معنی الجوهر إلا أن هذا کما علمت لا یقتضی فی مصداق الجوهر

فصل (۷) فی حجه أخری أفادها صاحب المباحث المشرقیه

اشاره

هی أن جسمیه الفلک یلزمها شکل معین و مقدار معین لعدم قبولها الکون و الفساد علی رأیهم.

فنقول هذا اللزوم إما النفس الجرمیه المشترکه فیکون کل جسم کذا لاشتراکها فی الجسمیه و لیس هکذا هذا خلف أو لأمر آخر فهو إذن إما حال فی جرمیه أو محل لها أو مباین عنها فإن کان ذلک الأمر حالا فیها فإن لم یکن لازما لها لم یکن سببا للزوم الشکل و المقدار المعینین و إن کان لازما عاد التقسیم فی کیفیه لزومه فإما أن یتسلسل و هو محال أو ینتهی إلی ما یلزم الجرمیه فیعود المحذور المذکور من أنه یجب أن یکون کل جسم کذا و إما أن یکون لزومه بسبب شی ء لا حال فی الجسمیه و لا محل لها فلا یخلو إما أن یکون ذلک الشی ء جسما آخر أو قوه موجوده فیه أو أمرا مفارقا لیس بجسم و لا جسمانی و الأول باطل لأن ذلک الأمر إذا اقتضی ذلک اللزوم لجسمیته وجب أن یکون کل جسم کذلک و لکانت الجسمیه التی هی الملزومه لتلک الفلکیه أولی بذلک الاقتضاء من جسمیه أخری و قد أبطلنا ذلک و إن لم یکن لمجرد الجسمیه بل لقوه

زائده على الجسميه فهذا هو القسم الثانى.

فنقول تلك القوه إن كانت من لوازم محلها عاد السؤال فى المقتضى لذلك اللزوم- و إن لم يكن من لوازم محلها فإذا فارقت محلها فإما أن تنعدم أو لا فإن عدمت عدمت الملازمه- لزوال ما يقتضيها و ذلك محال و إن لم تعدم عند مفارقتها محلها كانت غنيه فى وجودها عن المحل فكل ما كان كذلك لم يكن لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا بالوجوب.

فهى إذن قوه غنيه عن المحل فى وجودها فيكون تأثيرها فى جميع المتماثلات تأثيرا واحدا فلا بد فى اختصاص بعض الأجسام لقبول الفلكيه عن تأثيرها دون بعض من مخصص و يعود الكلام فى كيفيه لحوق ذلك المخصص و إن كان ذلك الأمر مبائنا.

فقد علمت أن نسبه المباين إلى جميع الأمثال واحده فلا يقتضى فى بعضها الفلكيه إلا برابط مخصوص و يعود الشقوق فى ذلك الرابط بمثل ما مر فبقى من الاحتمالات المذكوره أن لزوم الفلكيه بسبب شى ء حلت فيه الجسميه و حلت الفلكيه و ما يلزمها فيه.

ثم إن ذلك الشى ء لذاته يقتضى الصورتين معا فلا- جرم أنه صارت مقارنتها واجبه- فإذا لجسميه الفلك محل و ذلك هو المسمى بالهيولى و يجب أن يكون تلك الهيولى مخالفه لسائر الهيوليات و الإعادات المحالات المذكوره و إذا ثبت أن جسميه الفلك محتاجه إلى محل يحل فيه وجب احتياج جسميه العناصر إلى الهيولى فهذا تمام الحجه التى ذكرها.

قال و قد أوردتها على كثير من الأذكياء فما قدحوا فى شى ء من مقدماتها- قال و لكنه قد عرض لى الشك و كان حاصل شكه منع اشتراك الجسميه- فى جميع الأجسام مستندا بجواز أن يكون جسميه بعض الأجسام مخالفا لجسميه غيره لئلا- يلزم عند استناد الشكل و المقدار المعينين فى الفلك إلى جسميه اشتراك جميع الأجسام فى الفلكيه و لوازمها و طول الكلام فى توجيه ذلك المنع بما لا فائده فى ذكرها

و سيجى ء بيان كون الجسميه أى مصحح فرض الأبعاد حقيقه نوعيه امتيازها بلواحق خارجيه.

ثم العجب منه أنه مع شده خوضه فى تتبع العلوم و مهارته فى البحوث كيف اعتقد أن هذه الحجه منه قويه لا يرد عليها بحث و لا فيها قدح سوى ما ذكره من الشك على أن ما ذكره فى غايه الوهن و الضعف و سيجى ء من الكلام ما لم يبق معه شك فى أن الجسميه مشترك فى جميع الأجسام.

كيف و هو أصل محقق يبنى عليه كثير من المطالب كإثبات الصور النوعيه فى الأجسام و إثبات الهيولى فى الأفلاك و إثبات الشكل الطبيعى فى كل جسم و الحيز الطبيعى له و مباحث النفوس و القوى و الكيفيات و غيرها من المسائل الباحثه فى العلم الطبيعى- و أما الذى ينقدح به الحجه المذكوره و يرد عليها فأبحاث- الأول النقض بتوجه مثل ذلك السؤال بعينه فى بيان لزوم القطبيه و السكون لبعض مواضع الفلك و لزوم المنطقه و الحركه السريعه لبعض آخر و لا- يمكن استناد ذلك إلى الهيولى لكونها واحده فى كل فلك فلا توجب الاختلاف فإن استند لزوم القطبيه لموضع من الفلك و الدائره لموضع آخر إلى الأمور الإلهيه و العنايه التى هى علمه تعالى بالنظام الأفضل أو الإراده التى ينسبونها بعضهم إليه من غير مرجح- فيسند لزوم أصل الفلكيه و ما يلزمها إليها.

و بالجمله كل ما وقع به الجواب عن هذا فليقع به عن ذلك من غير تفاوت.

الثانى أن إيجاب لزوم الشكل و المقدار لا يمكن أن يسند إلى الهيولى لأنها جوهر قابل و معنى القبول الصحه و الإمكان و هو ينافى الإيجاب و الاقتضاء بل لا- بد من أن يكون للفلكيه و لوازمها مقتض آخر حتى يقبلها الهيولى التى شأنها قبول الصور و الهيئات لا إيجاب شى ء من الأشياء.

الثالث أن الذى ذكره هو فى الحقيقه شبهه يجب حلها حتى ينكشف جليه الحال و ارتفع و زال أصل الإشكال و ظنى أن هذه الشبهه هى التى قد كان الإمام

معتقدا منذ ثلاثين سنه فيها أنها برهان ثم ظهر له بعد تلك المده أنها مغلطه و كان قد بكى على ذلك مده.

و وجه الحل أنا نختار من الشقوق التى ذكرها فى السبب المقتضى للزوم المقدار و الشكل المعينين للفلك أن ذلك السبب هو أمر حال فى جسميه الفلك لازم لها فإن أعيد السؤال فى عله لزومه لجسميه الفلك دون غيرها مع تماثل الأجسام فى الجسميه.

قلنا الحال إذا كان مقوما للمحل كالصوره النوعيه فهو فى وجوده متقدم على وجود محله بالذات فمنشأ لزومه لذات المحل هو نفس ذات الحال فبالحقيقه هو الأصل و المنشأ فى الملازمه و المحل لازم له كما فى الملازمه بين الجسميه و الهيولى حيث إن الجسميه أصل فى الجوهريه و منشأ للملازمه و الهيولى لازمه لها متفرعه عليها بل أصل الإشكال و الجواب جاريان فى جميع الصور النوعيه و محالها و كذا الفصول اللازمه لحصص الأجناس التى يكون فى الأنواع.

مثلا- النطق لازم لحيوانيه الإنسان لعدم انفكاك أحدهما عن الآخر فإذا سئل عن سبب لزوم النطق للإنسان أنه إن كان لأجل كونه حيوانا لزم أن يكون الحيوانات كلها ناطقا للاشتراك فى الحيوانيه و إن كان لأجل أمر حال فى حيوانيه مخصوصه فالكلام فى تخصصه عائد و إن لم يكن حالا- فى حيوانيه مخصوصه هى حيوانيه الإنسان فإن كان حالا ممكن الزوال عنه فيزول بزواله الناطقيه و إن كان أمرا لازما لها كان الكلام عائدا فى سبب لزومه و يتسلسل أو ينتهى إلى الحيوانيه فيعود المحذور المذكور.

ثم الأمر اللازم للماهيه المشتركه كان مقتضاه مشتركا فى الجميع و إن كان أمرا مباينا و المباين متساوى النسبه إلى جميع حصص الأنواع لتماثلها مع قطع النظر عن فصول فيلزم الترجيح من غير مرجح و إن كان لأمر هو محل الحيوانيه- يرد الكلام فى تخصص المحل به و لا يمكن هاهنا القول بأن المخصص هو الهيولى لأن

الهیولی فی العنصریات کلها واحده بدلیل انقلاب بعضها إلی بعض.

فالجواب الحق فیه أن الفصل مقدم فی الوجود علی حصه الجنس فلزوم الجنس للفصل معلل بالفصل لأنه من لوازم ذاته و اللازم البین اللزوم للماهیه لا یحتاج إلی سبب اللزوم لها سوی ذات الملزوم.

نعم لو لم یکن الحال مقوما للمحل و لا- یفتقر إلیه المحل فی تحصله نوعا لافتقر لزومه إلی مخصص خارج عن نفس ذلک الحال کالحراره للنار و البیاض للثلج- فهناک یستند جهه اللزوم إلی ذات المحل من غیر محذور لجواز استناد اللازم الواحد- إلی ملزومات متخالفه و قد بقی فی تحقیق هذا الموضع کلام ترکناه إلی موضع آخر لضیق المقام فإن ما اختاره من الشقوق المذکوره و هو إسناد جهه الاقتضاء لتخصیص جسمیه الفلک بلوازمه المخصوصه إلی المحل و إن لم یصح فی المخصصات الکلیه کالإبداعیات و مبادی الفصول للأنواع الثابته کما بینا لکنه إذا جری الإشکال فی تخصیص الأشخاص بلوازمها الشخصیه بأنه هل للماهیه أو لأمر هو حال فیها أو محل لها أو مباین عنها کان المختار من الشقوق هو المحل القابل لتعین الشخص المعین و لوازمه الشخصیه لعدم استغناء الشخص و وجود الشخص و وحدته عن الحاجه إلی المحل المستغنی عن ذلک الحال و إن کان الحال من أشخاص الماهیه الجوهریه الصوریه.

و ذلک لأن المقوم للمحل المادی حقیقه الصوره الحاله فیه لا الشخص المعین منها بحسب هویته فلا یمکن تقدمه من حیث الشخصیه علی المحل فالمحل عله للتشخص سابق علیه.

و إذا نقل الکلام إلی تخصصه بالتخصیص مع تماثله لسائر المحال ینجر الکلام إلی مسأله ربط الحادث بالقدیم کما سیجی ء کشفها و توضیحها إن شاء الله العلیم

تتميم-

و مما يختلج بالبال أن الهيولى و الصوره إذا كانتا من ذاتيات الجسم و مقوماته- فلم يقعا و لا شى ء منهما فى مطلب لم بل يقعان فى الجواب عن السؤال بما هو فلا يكتسب شى ء منهما بالبرهان كيف و الذاتى لا يحتاج إلى وسط فيجب أن يعلم أجزاء الشى ء بحسب الماهيه و هى الأجزاء العقليه اصطلاحا كالجنس و الفصل المتحصلين فى العقل- عند ملاحظه الإبهام و التعين للماهيه غير الأجزاء الوجوديه أعنى الماده و الصوره و ما لا يطلب بلم أصلا لا بحسب الثبوت لشى ء و لا بحسب الإثبات له إنما هى المقومات بحسب الماهيه من حيث هى هى.

و أما الأجزاء الوجوديه و هى أجزاء الشى ء بحسب نحو خاص من الوجود فهى مما يطلب بالبرهان أنها بالنسبه إلى الماهيه المطلقه كالعوارض و إن كان وجودها بالنسبه إلى وجود الماهيه كالمقومات و مقومات الوجود يطلب بلم كما أن مقومات الماهيه يطلب بما.

و من هاهنا علم أن منزله وجود العله لوجود المعلول كمنزله مفهوم الماهيه للماهيه كما لوحنا إليه سابقا فإذن تركب الجسم من الهيولى و الصوره ليس يستوجب الاستغناء عن البرهان بل يتعرف أولا بجوهرياتها المحموله فيطلب بالحجه أجزاؤه الوجوديه و إن اشتملت الأولى بالقوه على الثانيه فالقبول المأخوذ فى حد الجسم تدل على مادته الأولى و الأبعاد تدل على صورته أى الجوهر الممتد بالذات

الفن الثالث فی تصاحب الهیولی و الصوره بالعلاقه الذاتیه و فیه فصول

فصل (۱) فی أن الجسمیه من حیث هی لا تنفک عن الهیولی

قد استفید من برهان وجود الهیولی من طریق القوه و الفعل

أن لا- شی ء من الأجسام حال عن الهیولی إذ ما من جسم إلا- و فیه شوب قوه الکمال أو قصور فی أوضاع و أفعال و تجدد و انتقال من حال إلی حال و إن کان فی أیسر غرض و أسهل معنی فعلی أو انفعالی فإن الفلک و إن کان بالفعل من جهه جوهریته و کمه و کیفه و أینه و وضعه فی نفسه و جمیع هیئاته القاره إلا أن فیه القوه من جهه أوضاعه بالقیاس إلی الغیر لعدم إمکان الجمع بین سائر الأوضاع و قد علمت أن جهه القوه یرجع إلی شی ء هو محض القبول و الإمکان و لا محاله یکون لازما للجسمیه کما مر من عدم استقلاله فی التجوهر و القوه لا- تنفک عن ذی القوه و ذو القوه لا- یمکن أن یکون مفارقا عقلیا و النفس بما هی نفس لا تنفک عن الجسمیه فالمشتمل علی القوه أولا و بالذات هو الجسم بما هو جسم.

و هذا برهان متین لا یحتاج إلی کون الجسمیه طبیعه نوعیه متماثله فی جمیع الأجسام علی أن ذلک أمر ثابت لا خلل فیه.

طریق آخر-

ذکره الشیخ الرئیس فی إلهیات الشفاء مبناه علی أن الجسمیه حقیقه واحده- بیانها أن جسمیه إذا خالفت جسمیه أخری فی أن إحداهما حاره و الأخری بارده أو أن إحداهما لها طبیعه فلکیه و الأخری لها طبیعه أخری و لحوق الأعراض أو الطبائع إنما کان بعد

تحصل ذاتها و نوعيتها من غير حاجه لها فى الجسميه إلى انضمام شى ء من هذه المعانى و هذا بخلاف المقدار حيث مثلا لا يكمل له ماهيه إلا بعد تعين أن كميته الاتصاليه القاره منقسمه فى جهه حتى يكون خطأ أو فى جهتين حتى يكون سطحا أو فى ثلاث جهات حتى يكون جسما تعليميا.

فالمقدار بما هو مقدار مطلق لا وجود له و لا قوام إلا بأن يكون خطأ أو سطحا أو جسما و أما الجسم بما هو جسم فليس اقتران أى معنى و صوره إليه كاقتران فصل الخط أو فصل السطح بالمقدار بل الجسميه متصوره أنها وجدت بالأسباب التى لها أن يوجد بتلك الأسباب و هى جسميه فقط بلا ـ زياده إلا بحسب استكمالات أخرى فى كمالاتها الثانويه كالجماديه و النباتيه و الحيوانيه فكما أن الطبيعه الجماديه إذا حصلت للجسم فهى تمام له من غير حاجه إلى صوره أخرى فى كون ذلك الجسم نوعا مخصوصا- لكن لو حصلت له صوره أخرى صار أكمل مما كان أولا فكذلك الصوره الامتداديه- فقد علم أن لحوق الصور المكمله للأجسام بها ليس من جهه أن مجرد الجسميه ماهيه مبهمه جنسيه كيف و الجنس بما هو جنس ليس تمام التحصل و الحصول لا فى الذهن و لا فى العين كالمقدار المطلق فإنه إذا جرد عن الفصول و أخذ فى العقل محذوفا عنها ما عداه لم يكن لها وجود فى الخارج أصلا و يكون بهذا الاعتبار ماده عقليه محضه و إذا أخذ مطلقا عن الحذف و اللحوق كان ماهيه ناقصه غير محصله و الجسميه ليست كذلك لأن الأجسام المختلفه الصور و الهيئات وجدنا أنها إذا حذف عنها العقل تلك الصوره و الأعراض كانت قد عقلت فيها ماهيه تامه جوهريه موصوفه بقبول الأبعاد و جوز العقل لها أن يكون بصرافتها موجوده فى الخارج.

فعلم أنها ماهيه نوعيه إذ لو لم يكن كذلك لكانت بعد التجريد عن الصور المختلفه و الهيئات المتفاوته إما حقائق مختلفه متخالفه بذواتها البسيطه أو متفاوته بفصول ذاتيه غير تلك الصور و الهيئات أو حقيقه واحده غير الحقيقه الواحده المسماه بالجوهر القابل للأبعاد أو هى مع طبيعه أخرى يكون بمنزله الفصل لها و الكل فاسد عند العقل

الصحيح فبقى كون الجميع مشتركه فى طبيعه واحده نوعيه هى الجسميه أى الجوهر المصحح لفرض الأبعاد.

فإذا ثبت هذه الدعوى فيبتنى عليها كثير من المقاصد منها إثبات افتقار الأجسام من حيث جسميتها إلى الهيولى و له طريقان ذكرهما الشيخ الرئيس فى الإشارات- لتعميم وجود الهيولى فى الأجسام الممتنعه عن قبول الفصل و الوصل بسبب خارج من طبيعه الامتداد مقارن له سواء كان لازما لها كما فى الأفلاك أو زائلا كما فى الأجسام الصغار الصلبه بعد إثباتها فى الأجسام القابله لتوارد الوصل و الفصل عليها.

أما الأول فلأن الطبيعه الامتداديه إما أن تكون بذاتها غنيه عن الهيولى أو لم تكن فإن كانت غنيه فاستحال حلولها فى المحل لأن الحلول فى محل عين الافتقار إليه- و الغنى عنه إذا كان ذاتيا استحال زواله و لو بالغير لأن ما بالذات لا يزول و لا يزال فاستحال حلولها لكن الحلول ثابت فى بعض الأجسام و هو ينافى كون الغناء ذاتيا للجسم من حيث الجسميه و إن لم تكن غنيه لذاتها فتكون مفتقره لذاتها فيلزم حلولها فى المحل أينما تحققت سواء كانت فى الأجسام القابله للانفصال الخارجى أو فى غيرها

وهم و إزاحه-

قد توهم بعض الناس ورود النقض على هذا الدليل بجريانه فى المحل الواحد- ليلزم اجتماع المتماثلات فى محل واحد و كون صوره واحده حاله فى جميع المحال- و كون هيولى واحده محلا لجميع الصور و كون كل جسم مركبا من جميع الصور و الهيوليات إلى غير ذلك من المحالات و هو منفسخ.

لأنا نختار عند الترديد أن الطبيعه المطلقه لا يفتقر لذاتها إلا إلى المحل المطلق لا المحل المخصوص بل المفتقر إليه هى الطبيعه المخصوصه فيجوز عروض الافتقار الخاص لها إلى المحل المعين لأجل خصوصيه عارضه لها لا لذاتها بل لأسباب خارجه عنها- و الاستغناء الذاتى عن المحل المخصوص لا ينافى الافتقار العارض لخصوص فرد من

الأفراد و هذا مثل لوازم الماهيات فإن ماهيه المثلث إذا اقتضت تساوى الزوايا لقائمتين- لا- يقتضى فى كل فرد إلا تساويا مخصوصا بهذا الفرد دون غيره فالتساوى المطلق مقتضى ذاته و ليس شى ء من خصوصيات التساوى مقتضاها لذاتها.

فلا- يرد حينئذ أن هذا التساوى المخصوص إن كان لازما للطبيعه بالذات فكان يوجد فى كل مثلث هذا التساوى لقائمتين و يوجد فى هذا المثلث جميع أفراد التساوى للقائمين لأن الكلام يجرى فى كل مثلث و لازمه المعين.

فالحل فيه أن طبيعه المثلث مطلقا لا- تقتضى إلا- مطلق التساوى و الطبيعه الخاصه تقتضى التساوى الخاص فالمطلق للمطلق و المقيد للمقيد فكذلك قياس معنى الافتقار إلى المحل للجسميه فإن الافتقار إلى المحل المطلق لازم للجسميه المطلقه و الافتقار إلى المحل المعين يستلزمه الجسميه المعينه و كما أن نفس الأفراد من عوارض الطبيعه كما تقرر عندهم فلوازمها على الوجه الأولى.

فليس لأحد أن يقول كما جاز أن لا يكون افتقار الطبيعه إلى المحل الواحد لذاتها ثم يحصل [يعرض] الافتقار لأجل خصوصيه و سبب فليجز مثل ذلك بالقياس إلى المحل مطلقا.

لأنا نقول إذا جردنا الطبيعه الجسميه عن الخصوصيات فإن لم تكن مفتقره إلى المحل كانت فى ذاتها مستغنيه القوام عن المواد كلها و ما كان بحسب ذاته متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتى و نحو الوجود الذاتى لماهيه واحده- لا يكون متفاوتا فلا يجوز أن يكون نحو وجود الماهيه المختص بها من حيث هى هى مختلفا- بحسب اختلاف الأسباب الخارجه عنها و عن مقوماتها.

نعم هذا إنما يجوز فى الوجودات العرضيه و النسب و الإضافات مثلا الافتقار إلى الأكل إنما يعرض للإنسان لا بسبب أصل البقاء على الإنسانيه بل بسبب الحراره المحلله للمواد و قد يزول بزوالها و كذا الاستغناء عن اللباس الذى بالذات لا ينافى عروض الافتقار إليه بسبب برد مفرط لأن كونه آكلا و لابسا ليس نحو وجود الإنسان المختص به.

و هذا هو الذى يوهم لبعض الناس إمكان الواسطه بين الافتقار و الغنى الذاتيين

أو جواز عروض الافتقار لعله و أما عروض الافتقار إلى المحل بعد أن لم يكن بسبب(۱) أمر آخر فهو ممتنع لما مر من أن الحلول عباره عن نحو وجود ماهيه الحال و كذا عروض الاستغناء عنه بعد افتقاره إليه لذلك و لأن الصوره لو انفكت عن المحل تقدرت بمقدار معين فتشكلت بشكل خاص فانفعلت و تأثرت عن فاعل خارج يقتضى المقدار و الشكل المعينين إذ لو كانا لازمين لماهيه الجسميه لم يتغيرا مع بقائها و كل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر فلا بد فيه من قابل متأثر.

و قد علمت من أن جهه الانفعال يتصحح من الهيولى الأولى فيلزم أن يكون مقارنه لها و قد فرضت منفكه عن المحل هذا خلف.

و أما الطريق الثانى و هو ما يبتنى على إثبات إمكان القسمه الانفكاكيه فى جميع الامتدادات من حيث الطبيعه الامتداديه النوعيه و هو الذى قد مر بيانه فى إبطال مذهب ذيمقراطيس و نحن قد أتممنا الحجه المشهوره على إبطال مذهبه بوجه لا خدشه فيها.

فظهر هناك أن كل جسم بما هو جسم مما يقبل لذاته الانقسام الفكى كما يقبل لذاته الانقسام الوهمى و جواز الانفكاك بحسب الطبيعه الامتداديه يكتفى فى الافتقار إلى الهيولى و إن عاق عن ذلك عائق طبيعى كما فى الأفلاك أو غير طبيعى كما فى الأجسام الذيمقراطيسيه.

و ذلك لأن الجسم إذا لم يكن مقارنا للماده لكان قبولها للقسمه الفكيه مستحيلا و قد فرض جائزا فإمكان قبول الجسم للقسمه المذكوره كاشف عن وجود

۱- هذا إذا كان السبب واسطه فى ثبوت الافتقار بعد أن لم يكن و أما إذا كان واسطه فى العروض فلا امتناع فإن المحتاج بالذات هو الواسطه و هذا لا ينافى كون ذى الواسطه غنيا بالذات كما فى افتقار الطبيعه إلى المحل المعين بواسطه خصوصيه الفرد و الحاصل أنه لا فرق بين المحل المعين و المحل المطلق فى جواز عروض افتقار الطبيعه إليهما بعد أن لم يكن بسبب أمر آخر إذا كان السبب واسطه فى العروض كما أنه لا فرق بينهما فى الامتناع- إذا كان السبب واسطه فى الثبوت نعم لو ثبت كون الواسطه على تقدير تجريد الطبيعه عن الخصوصيات- لا يكون إلا واسطه فى الثبوت ظهر الفرق و لعل المراد ذلك فافهم، إسماعيل رحمه الله

الهیولی فیه.

قال الشیخ قدس سره و لعل هذا العائق إذا کان لازما طبیعیا کان لا اثنینیه بالفعل- و لا فصل بین أشخاص نوع تلک الطبیعه بل نوعه فی شخصه مراده علی ما سنح لنا فی کلامه أن الجوهر الممتد من حیث هو هو لو لزمه ما یمنعه عن الانفکاک و الانفصال بحسب الطبیعه فلا یمکن تعدد أشخاصه فی الوجود بل ینحصر نوعه فی شخصه إذ لو تعدد شخصاه- لکان کل واحد منهما قابلا للانفکاک بالبیان السابق فی رد مذهب ذیمقراطیس- مع وجود المانع هذا خلف.

ثم یثبت بطریق عکس النقیض أن المانع للقسمه لیس لازما للجوهر الجسمانی- من حیث هو هو و إن کان لازما لبعض أفراده کالفلک فالصوره الفلکیه العائقه للقسمه و إن کانت لازمه للفلک لکنها لیست لازمه لطبیعه الجسم مطلقا و اللازم لبعض الأفراد فقط عارض للطبیعه المشترکه فیجوز زواله نظرا إلی الطبیعه فجسمیه الفلک تقبل القسمه لذاتها و إن لم یقبلها من جهه الفلکیه لجواز زوال العائق للقسمه عنها و القابل للقسمه الانفکاکیه غیر مفارق عن الهیولی.

فثبت بذلک عموم الافتقار إلی الهیولی فی الأجسام و هو المرام

تحقیق و بحث

لما کانت طبائع الأفلاک أی صورها النوعیه کما سیجی ء مانعه عن قبول الفک و الفصل فعلی ذلک وجب أن یکون کل نوع من الفلک محصورا فی شخص واحد کما هو مذهبهم إذ لو تحقق فلکان أو کوکبان من نوع واحد لصح بینهما من الوصل ما حصل بین الجزءین الموهومین لواحد منهما و بین الجزءین الموهومین ما حصل من الانفکاک بین الفلکین أو الکوکبین فیکون فی قوتهما من جهه الطبیعه النوعیه قبول الفصل و الوصل مع أن المانع ذاتی لهما.

و لذا حکموا بامتناع الاثنینیه فی الأفلاک من حیث الطبیعه الفلکیه و کذا فی کل جرم من الفلکیات من حیث طبیعته المخصوصه و إن جازت القسمه فیها من حیث جسمیتها

فإذا كان هذا هكذا فنقول يرد عليهم النقض لموضع من الفلك فيه كوكب أو تدوير أو خارج فيوجد له فى الخارج جزءان منفصلان من فلك واحد كجنبتى الكواكب أو التدوير أو الخارج و الاثنينيه الخارجيه فى طرفى الخارج المركز أظهر كالمتممين و ذلك لأن البيان الموجب لعدم الاثنينيه جاز فيهما بأنه يمكن على الجزءين المنفصلين على الجنبتين من فلك واحد ما صح على الجزءين المتصلين و يصح على المتصلين ما أمكن على المنفصلين فيلزم الخرق و الالتيام على الفلك من حيث طبيعته الخاصه و هما ممتنعان عليه عندهم فإن اعتذروا عن هذا بأصل الفطره هاهنا يعارض بمثله فى شخصى نوع واحد من الامتداد هناك.

مخلص عرشى

هذا النقض عليهم قد أورده الشيخ المحقق و المكاشف المدقق صاحب الإشراق- فى كتاب المطارحات بحثا على الحكماء و ما أجاب عنه أصلا و لكنى أفاض الله على قلبى وجه التفصى عنه و هو أن الفلكيه ليست من الصفات الساريه فى جسميتها كالإنسانيه و ذلك لأن صورتها التى تحصلها نوعا خاصا و يقوم جسميتها موجوده ليست صوره تقوم بموادها لأن لكل جرم منها نفسا مجرده هى مبدأ صفاتها و أوضاعها و أفاعيلها- و حركاتها المختصه فأجزاء جسميه فلك واحد سواء كانت وهميه محضه أو خارجيه ليست أجزاء مقداريه لذاته النوعيه بل لمادته و جسميته و توارد الفصل و الوصل على جسميه الفلك- من حيث ذاتها الامتداديه غير مستحيل.

إنما المحال تعدد فلك واحد من حيث هو فلك إلى فلكين أو جزءين له من حيث هما جزءان للفلك لا من حيث هما جزءان لجسميه الفلك فالمتممان ليسا فلكين عندنا و إن كانا من الأجسام المنسوبه إلى الفلك و لهذا أصحاب الهيئه لم يذكروهما من جمله أعداد الأفلاك

فصل (۲) فی ذکر أحکام کلیه متعلقه بهذا المقام

منها أنه قد ظهر مما ذکر أن ماده الشی ء لیست داخله فی قوام ماهیه ذلک الشی ء

و إلا لکانت بینه الثبوت و لم یفتقر فی إثباتها إلی برهان لکن الجسم بما هو جسم قد حصل لنا معناه و هو الجوهر الذی یمکن أن یفرض فیه أبعاد ثلاثه علی الوجه المذکور و شککنا فی أنه هل له ماده تحمل معناه أم لا إلی أن جاء البرهان الحاکم بوجود جوهر آخر مادی.

فظهر لنا أن الجسم المحسوس مرکب من جوهرین حال و محل فیتبین من هذا أن الماده غیر داخله فی قوام ماهیه الجسم ثم إنا بعد ما أثبتنا الماده لبعض الأجسام- توقفنا فی بعض آخر مع علمنا باشتراک معنی الجسم النوعی بین الذی انکشف لنا مقارنته لها و بین ما یتوقف فی الحکم بوجودها له.

فبهذا أیضا یتأکد ما قلنا من عدم حاجه الشی ء إلی الماده فی حقیقه ذاته و إن احتاج إلیها فی قوام وجوده و کما علمت هذا فی الجسمیه بالقیاس إلی ما قامت بها أی الماده فاعلم أیضا بالقیاس إلی ما یقوم بها کالطبائع النوعیه کما مر.

و قد تأکد الشیخ فی إلهیات الشفا هذا الحکم بقوله- و أما الجسمیه التی نتکلم فیها فهی فی نفسها طبیعه محصله لیس تحصل نوعیتها بشی ء ینضم إلیها حتی لو توهمنا أنه لم ینضم إلی الجسمیه معنی بل کانت جسمیه لم یمکن أن یکون متحصلا فی أنفسنا إلا ماده و اتصال فقط.

و لذلک إذا أثبتنا مع الاتصال شیئا آخر فلیس لأن الاتصال نفسه لا یتحصل إلا بالإضافه إلیه و قرنه به بل بحجج أخری تبین أن الاتصال لا یوجد بالفعل وحده- فلیس أن لا یوجد الشی ء بالفعل موجودا هو أن لا یتحصل طبیعته فإن البیاض و السواد کل شی ء منهما متحصل الطبیعه معنی مخصصا أتم تخصیصه الذی فی ذاته ثم لا یجوز أن یوجد بالفعل إلا فی ماده و أما المقدار مطلقا فیستحیل أن یحصل له طبیعه مشار إلیها

إلا أن يجعل بالضـروره خطا أو سطحا حتى يصير جائزا أن يوجد لا أن المقدار يجوز أن يوجد مقدارا ثم يتبعه أن يكون خطا أو سطحا.

و قال أيضا و أما صوره الجسميه من حيث هى جسميه فهى طبيعه واحده بسيطه محصله لا اختلاف فيها و لا يخالف مجرد صوره جسـميه لمجرد صوره جسـميه بفصـل داخل فى الجسـميه- و ما يلحقها إنما يلحقها على أنها شـى ء خارج عن طبيعتها فلا يجوز إذن أن يكون جسـميه محتـاجه إلى مـاده و جسـميه غير محتـاجه إلى مـاده و اللواحق لا‌ـ يغنيهـا عن الماده بوجه من الوجوه لأن الحاجه إلى الماده إنما تكون للجسـميه و لكل ذى ماده لأجل ذاته و للجسـميه من حيث هى جسـميه لا من حيث هى جسميه مع لاحق فقد بان أن الأجسام مؤلفه من ماده و صوره.

و منها أن قول الحكماء كلما استغنى فرد من أفراد طبيعه نوعيه عن المحل لذاته

فيلزم اسـتغناء سائر أفراد تلك الطبيعه عنه يجب أن يخصص الطبيعه بالطبيعه الموجوده و الأفراد بأفراد الخارجيه لئلا ينتقض هذه القاعده بالجواهر المجرده- و بالجواهر الصوريه المسـتغنيه عن الموضوع فإن كلا منها قد يوجد فى الذهن مفتقرا إليه و قد يزول عنه و هو المحل المسـتغنى عن الحال فلو لزم من افتقار الفرد الـذهنى للجوهر إلى الموضوع افتقار سائر الأفراد له إليه فيلزم أن لا يتحقق جوهر فى العالم لارتسام الجواهر فى المبادى العاليه هذا خلف.

ثم إنـك لما علمت من طريقتنا المختاره عنـد القـدماء تجويز كون ماهيه واحـده نوعيه مختلفه المراتب فى الحاجه إلى المحل و عدمها فالاسـتدلال على افتقار الجوهر- الممتد إلى الهيولى فى الفلكيات بتحقق الافتقار إليها فى الأجسام القابله للفصل و الفك غير صحيح على هذا الرأى فلا بد من المصير إلى أحد(۱) المسلكين الآخرين فى

۱- أحـدهما مـا ذكرنـاه أولا‌ـ من جهه القوه و الفعـل و الآ‌ـخر ما ذكرناه آخرا من جهه اتحاد الأجزاء المقـداريه فى الماهيه و فى الأحكام و اللوازم و هذا مما لا شبهه فيه، إسماعيل رحمه الله

بیان هذا المطلب

فصل (۳) فی استحاله تعری الهیولی الجسمیه عن مطلق الصوره

هذا المقصد مما یمکن فهمه من أحد مسالک الهیولی

و هو مسلک(۱) القوه و الفعل فإن الهیولی إذا تجردت عن کافه الصوره لکانت أمرا بالفعل و لها قوه قبول الأشیاء و لا أقل لها استعداد شی ء ما و إلا لم یکن هیولی فیترکب ذاته من جهه بها یکون بالفعل و من جهه بها یکون بالقوه و قد فرضت بسیطه هذا خلف.

و هذا برهان تمام لا یرد علیه شی ء عند التحقیق لکن القوم لم یکتفوا به- بل ذکروا مقدمه أخری هی أنها عند التجرد یلزم أن یکون جسما و کل جسم مرکب من الهیولی و الصوره و المفروض خلافه.

بیان ذلک أنها إذا تجردت فإن کانت ذات وضع و حیز فکانت إما منقسمه فیکون أحد المقادیر الثلاثه و قد فرضته مجرده عنها و عن ما یستدعیها أو غیر منقسمه فیکون جوهرا فردا لا یتجزی و قد مر بطلانه.

إذ النقطه عرض لا یجوز أن تکون موجوده منحازه و إن لم یکن ذات وضع و إشاره فلا یخلو إما أن یستحیل اتصافها بالتجسم و التقدر أو یمکن فإن کان الشق الأول- فکانت من الجواهر العقلیه بالفعل فتکون خارجه عن جنس الجوهر القابل و المفروض خلاف ذلک.

و إن کان الشق الثانی فلا یخلو إما أن یحل فیها البعد المحصل لها دفعه أو

۱- قد علمت انتقاد المسلک بالهیولی و قد عرفت الجواب عنه علی ما قاله الشیخ الرئیس بأن فعلیه الهیولی فعلیه القوه و هی لا یقتضی الترکیب و منه یعلم عدم کفایه هذا المسلک لهذا المرام و عدم تمامیه هذا البرهان لهذا المطلب إلا أن یثبت أن فعلیه الهیولی عند تجردها عن الصوره المطلقه فعلیه تحصل و تمام لا فعلیه قوه و إبهام و دونه خرط القتاد، إسماعیل رحمه الله

تـدريجا على نهـج الحركه فى حيز مخصوص أم لاـ فعلى الأـول إذا صادفها المقـدار و قـد كانت فى حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسـمه و متحيزه و إن لم تكن محسـوسه و هو محـال و إن لم يكن صادفهـا فى حيز مخصوص فلم يكن فيهـا و لاـ فى نفس المقـدار ما به يقع التخصـيص فلم يكن حيز أولى به من حيز و لا محاله لا بـد أن يكون عنـد المصادفه فى حيز فهو إما فى جميع الأحياز أو فى بعضها دون بعض.

فالأول محال لأن الجسم الواحد لا يكون له فى كل وقت إلا حيز واحد.

و الثانى يسـتلزم الترجيـح من غير مرجـح فعلم من هـذا أن هيولى جسم خاص- كالمـدره إذا تجردت لا يكون لها فى ذاتها ما به لبست الصـوره المـدريه و إذا لبست تلـك- فليس يصـح أن يختص بحيز معين من أحيـاز كليه عنصـرها و هو الأـرض إلاـ بجهه مخصـصه- توجب لها نسـبه إلى ذلك الحيز و ليست تلك الجهه إلا علاقه وضعيه إذ غيرها من الأسباب و المعانى و الصفات لا يخصـص القابـل بحيز دون حيز لتسـاوى نسـبه نفس كونهـا هيولى- و نفس الفاعـل المفـارق و نسبه سـائر الأوصـاف الفاعليه و الدواعى الغائيه عند المفارقه إلى صوره معينه شخصيه دون غيرها فلا تأثير لها إلا بمناسبه وضعيه.

و أمـا على الشق الثـانى أى كون قبول الهيولى لمقـدار معين بكماله لا دفعه بل على سبيل تـدرج و انبساط فيلزم أن تكون أيضـا ذات وضع بـل جسـما و ذلـك لأن كل منبسط فى المقـدار يلزمه لا محاله الجهات و الأطراف الست الفوق و التحت و القـدام و الخلف و اليمين و الشمال و كل جوهر يلزمه الأبعاد و النهايات يكون جسما و قد فرض لا كذلك

طريق آخر

الماده عنـد التجرد أيضا يكون جوهرا قابلا كما علمت فيكون لازمه القبول للأشـياء لأن لوازم الماهيات لا ينفك عنها و هـذا هو التحقيق.

إلا أنا نقول مع قطع النظر عن هـذا هل هی وجودها عند التجرد وجود قابل بالفعل فيلزم أن يكون عند التجرد متصوره بالجسـميه بالفعل و هو ممتنع و إن لم يكن وجودها وجود قابل بالفعل فيكون متقوما بـذاته من غير تقدر و تكمم فلا يكون ذا جزء بالذات و لا بالعرض و لا بالقوه و لا بالفعل.

ثم إذا عرض له المقـدار صـار ذا أجزاء بالقوه عنـد الوحـده الاتصاليه و ذا أجزاء بالفعل عنـد الكثره فيكون عروض أمر لأمر مما يغير حقيقته عما كانت عليه و يبطل ذاتها و نحو وجودها المختص بها فكيف يكون للشـی ء تقوم بأنه لا جزء له أصلا لا بالقوه و لا بالفعل ثم عرض له أن يصـير ذا أجزاء بالقوه فی وقت و بالفعل وقتا آخر و التبـدل فی حد الشـی ء و قوامه ممتنع و لا كذلك الحـد بالنسـبه إلی المحـدود فليس لأحـد أن يتوهم أن الحد لما كان عين المحدود و مع ذلك وجد المحدود فی الخارج أو فی الـذهن مجردا عن الأجزاء كالجنس و الفصل- ثم يوجد فی الذهن عند ملاحظه العقل معناه الحدی فيكون قوامه بالأجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظه بسيطا.

لأنـا نقول التفـاوت بين الحالين إنما هو بحسب الأوصاف و الاعتبارات لا بحسب وجود معانی الأجزاء و عـدمها فإن ذوات تلك الأجزاء لا تتبـدل فی الحـد و المحـدود- بل يتعـدد عنـد التفصـيل ما كان واحدا عند الإجمال و بالعكس إذ الإجمال و التفصـيل نحوان إدراكيان من غير تفاوت و فی ماهيه المـدرك ففی المحـدود يكون وجودات الأجزاء بما هی وجودات بالقوه و فی الحد يكون بالفعل و كذا حكم المقدار عند الاتصال و عند الانفصال.

و أمـا الجوهر المفـارق فلا يمكن أن يكون فيه أجزاء مقـداريه لا بالفعل و لا بالقوه فلو فرض أن الجوهر المفارق صار ذا بعـد و مقدار يلزم المحال المذكور و هو التبدل فی نفس قوام الشـی ء و حقيقته و زياده التفصيل و التوضيح فی هذا المطلب يطلب من كتاب الشفاء.

طریق آخر

ذکرها بهمنیار فی التحصیل و هو أنه لو قبلت الهیولی صوره لا تقبل الانقسام- لکانت ضدا للصوره الجسمیه و لیس للجسمیه ضد و إن لم یقبل صوره أصلا لم یکن جوهرا قابلا بل یکون جوهرا بالفعل فإن کانت فی نفسه قابله للإشاره فکانت جسما و قد فرضت مجرده عن الجسمیه و إن لم یکن فی نفسها مما إلیه الإشاره لزم من المحالات ما ذکرناه.

طریق آخر

اشاره

لما تقرر عندهم أن مصحح القسمه الخارجیه فی المقدار هو الماده باستعدادها فلو فرض تجرد الهیولی عن الصوره لما صحت القسمه الخارجیه فی المقادیر و بطلان التالی کبیان الملازمه بین فالمقدم کذلک.

تفریع

قد صح و استتم من کلام الشیخ و تلمیذه أن الصوره الجسمیه لیست بالنسبه إلی الهیولی کالأعراض اللازمه التی تلحق الشی ء بعد أن یتم له نحو من أنحاء الوجود أی وجود کان سواء کان ذلک اللازم بحیث یتحصل به للملزوم تقوم ثانوی و له وجود طبیعی آخر کجسمیه الفلک و صورتها الفلکیه أم لم یتحصل کالمثلث و مساواه زوایاه لقائمتین فإن للمثلث وجودا تاما سواء اعتبرت معه المساواه للقائمتین أم لا فاعتبار هذا اللازم و عدمه لا یؤثر فی الملزوم وجودا و کمالا بخلاف الصور الطبیعیه فإنها یستکمل بها المحل و ینفعل عنها بکمال بعد کمال أول.

و أما الجسمیه بالقیاس إلی ما یتقوم بها فلیست من أحد هذین القسمین إذ لا وجود لمحلها مستقلا بوجه من الوجوه أصلا بل الهیولی ما شأنها قوه الوجود بما هی

قوه الوجود فی الخارج فبقید قوه الوجود یخرج الملزوم بالقیاس إلی لازم الماهیه- و بقید الحیثیه یخرج الماده الثانیه کالجسم مثلا بالقیاس إلی ما یکملها من الطبائع الصوریه و بقید الخارج یخرج الإمکان و الماهیه.

طریق آخر

اشاره

لو جاز للهیولی بقاء بلا صوره جرمیه أی توجد وجودا عقلانیا بلا وضع و إشاره حسیه یلزم أن یخالف هیولی لهیولی أخری و لیس لهما مقدار بحسب المقدار و اللازم باطل بالضروره فالملزوم کذلک.

وجه اللزوم أنا إذا قسمنا جسما بنصفین فیفرد هیولی کل جزء بصوره فتوهمنا تجرید الصوره عن هیولاها قبل وقوع القسمه و توهمنا تجرد کل من النصفین عن هیولاه بعد القسمه فیکون صوره کل واحده من المادتین غیر منقسمه لا بالفعل و لا بالقوه.

فلا محاله حینئذ یکون هیولی ذلک الجسم یخالف لهیولی کل واحد من النصفین و هذه المخالفه إما بالماهیه و لوازمها و هی واحد فی الجمیع و إما بالوضع و المکان و هما لا یکونان عند عدم الجسمیه و إما بالمقدار و هو مسلوب عنهما فیکون حکم وجود الشی ء و عدمه واحدا و إما باتحاد الهیولیین بعد التجرید هیولی واحده کما کانت قبل القسمه- فیکون حکم الشی ء لو لم ینفصل منه شی ء ما هو غیره هو بعینه حکمه و قد انفصل عنه غیره و حکمه مع غیره و حکمه وحده من کل جهه حکما واحدا.

و إما بفساد إحداهما و بقاء الأخری فإن کان المعدم لها زوال الجسمیه عنها فهو مشترک بینهما فلا یختص إحداهما به دون الأخری و إن کان بامتزاجهما شیئا واحدا و هو أیضا ممتنع فی عدیم المقدار.

فلم یبق من الشقوق إلا کون إحداهما جزءا للأخری و لیس جزءا محمولا علیها- فیکون لا محاله جزءا مقداریا لها مع أنهما مجردتان عن المقدار هذا خلف.

تفريع آخر

يتحقق من هاهنا أن الهيولى ليست فى ذاتها إلا شيئا جسمانيا و ليس لها نحو من الوجود لم يكن به غير جسمانيه و إلا لكانت بحسب ماهيتها محتمله القوام من غير تجسم- فكل ما يحصل منها فى الذهن فهو وجه مباين لماهيتها غير صادق عليها إلا بحسب التقدير و الفرض.

فقولنا الهيولى أمر بالقوه معناه أن كل ما لو وجد كان هيولى فهو بحيث لو وجد كان بالقوه لأن كل ما يلتفت إليه العقل استقلالا و يحكم عليه بحكم بتى فهو أمر معقول القوام بالفعل و ليس أمرا بالقوه و هكذا الحال فى نظائرها من الأمور الناقصه التحصل و الوجود كالعدد و الزمان و الحركه و الحرف و اللاتناهى و التناقض و أمثالها.

تفريع آخر-

لما ثبت أن كل ما يقبل المقادير و الأبعاد فلا يمكن أن يكون بحسب قوام ذاته- و فعليه تجوهره مما يتأبى عن قبول القسمه و التعدد و إلا لكان ما كان وجوده وجودا وحدانيا- غير انقسامى مما يقبل وجودا منقسما فى ذاته قسمه بالقوه كالمقدار أو بالفعل كالعدد و هو مستحيل عند العقلاء و لهذا يحكم كل من له فطره مستقيمه باستحاله طريان الجسميه على الجوهر المفارق أو الجوهر الفرد من ذوات الأوضاع لو فرض وجوده فلا بد أن يكون ماده الجسميه و المقدار أمرا داخلا تحت جنس التقدر و التجسم فلو تشكك متشكك أنا ننقل الكلام إلى نفس ماده الجسم هل هى فى ذاتها مع قطع النظر عن قبول الصوره- تكون متصله فيكون نفسها صوره الجسم لا مادته إذ لا نعنى بحقيقه الجسم إلا جوهرا متصلا بنفسه.

فبهذا يتم تلك الحقيقه بلا قصور فلا حاجه لها إلى جسميه أخرى غير ذاتها

يلحقها أو يكون جوهرا عقليا أو جوهرا ذا وضع غير منقسم فيلزم منه من المحذور ما قد برهن على استحالته.

فهذا هو الباعث الكلى لمن أنكر وجود الهيولى الأولى على ذلك.

قلنا قد مر سابقا ما يفى بدفع هذا الشك فإن بناءه على الذهول عن معنى الماده- و مرتبه وجودها من الصوره إذ ليست نسبه الصوره الجسميه إليها نسبه لازم خارج أو صوره مكمله لحق كل منهما إلى الشى ء بعد تمام حقيقته و وجوده و ليس للهيولى وجود مستقل بالفعل إلا بالصوره بمعنى أن الصوره نحو وجودها الخارجى و جهه تحصلها و تمامها فوجودها عباره عن نقصان وجود الصوره بحسب التشخص دون نقصان الماهيه الخارجيه لها و قصور كل شى ء من توابع حقيقته المطلقه.

و قد مر أن الصوره فى غير الماده الأولى من المواد الثانيه من ذوات الطبائع الثانويه إنما يفيد لموضوعاتها وجودا كماليا بها يصير الموضوع موجودا مستكملا له تنوع آخر من حيث الصوره بعد وجوده فى ذاته و تحصله و تنوعه فى نفسه.

و لهذا يكون موضوعا و ماده أيضا من جهتين فمن حيث له فى نفسه و صورته مع قطع النظر عن لحوق صوره أخرى نوعيه خارجيه يكون مستغنيا عن الحال- يكون نسبته إليه نسبه الموضوع إلى العرض و باعتبار أن نسبه ذاته إلى هذا التحصل الثانوى و التنوع الأخروى نسبه النقص إلى التمام و القوه إلى الفعل يكون ماده.

و أما الهيولى الأولى فهى عاريه فى ذاتها عن جميع مراتب التحصل و التنوع إلا بما ضم إليها و لذلك لا حقيقه لها إلا بما انضم إليها من صوره الجسميه أولا ثم من صوره كماليه أخرى كما سيجى ء إثباتها

فصل (۴) فی کیفیه التلازم بین الهیولی و الصوره لیظهر نحو وجود کل صوره بالقیاس إلی ما هو حامل لها و تقدمها فی الوجود علی هیولاها

اشاره

اعلم أنک لما علمت أن الصوره الجسمیه لذاتها غیر مستغنیه عن الهیولی و أن الهیولی أیضا مفتقره لذاتها إلی الصوره فعلمت أن بینهما علاقه ذاتیه لیست بمجرد اتفاق و کل شیئین یکون العلاقه بینهما ذاتیه فلا یخلو إما أن تکون تلک العلاقه علاقه التضایف- أو علاقه العلیه و المعلولیه أما الأولی فغیر ثابته بینهما لأن ذات کل واحده منهما غیر معقوله بالقیاس إلی الأخری نظرا إلی ذاتیهما و إن کانت الهیولیه بحسب المفهوم- داخله تحت المضاف إذ لا یعقل إلا بالقیاس إلی ما هی قوه أو ذات قوه له أو استعداد أو ذات استعداد له و کذا مفهوم کون الشی ء صوره لا یعقل إلا بالقیاس إلی ما یتم و یکمل بها لکن الکلام فی نفس حقیقه کل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم کل منهما و إلا لم یحتج فی استلزام کل منهما للآخر إلی برهان لأن المتضایفین یعقلان معا.

و أما الثانیه فهی و إن کانت فی بادی الأمر یحتمل قسمین أحدهما أن یکونا متکافئین و الآخر أن لا یکونا کذلک.

لکن الشق الأول و هو کون الشیئین بحیث یکون کل منهما عله للآخر- ینفسخ بأدنی توجه من العقل الصحیح من غیر حاجه إلی کلفه الاستدلال و فرق بین کون الشیئین بحیث یستلزم وجود کل واحد منهما وجود الآخر أو عدمه عدمه- و بین کون کل منهما سببا للآخر وجودا أو عدما.

فالثانی فاسد و الأول صحیح بشرط أن یکون معنی الاستلزام فی الثانی هو أن یکون وقوعه کاشفا عن وقوع ما هو سبب له أولا.

ثم الشق الثانی أیضا یتصور قسمین أحدهما أن یکون کلاهما معلولی عله واحده.

و الآخر أن يكون أحدهما بخصوصه عله و الآخر بخصوصه معلولا لكن يستحيل أن يكون كلاهما معا صادرين عن ثالث من غير علاقه أخرى بينهما و إلا لم يلزم التلازم بينهما بالذات و هو خرق الفرض.

إذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى و الصوره نظرا إلى ذاتها بدون صاحبتها فحينئذ لو لم يكن إحداهما أقرب إلى الثالث يلزم أن يكون وجود كل واحده منهما عن الثالث بواسطه الأخرى فيعود المحال المذكور الذى قد لزم من كون شيئين كل واحد منهما سببا للآخر فيجب أن يكون إحداهما فى درجه المعلوليه أقرب إلى العله لا على وجه الاستقلال ليعود إلى جواز تحقق إحداهما فى مقام لم يكن الثانيه بعد فى ذلك المقام و يكون خرق الفرض بل على وجه آخر سيظهر.

ثم الأقرب المتوسط لا يجوز أن يكون هى الماده لأن لها القبول و الاستعداد لا الفعل و الاقتضاء و المستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له فإنه لو جاز ذلك لوجب أن يوجد عنه ذلك المسمى مستعدا(۱) له دائما من غير استعداد و أيضا لو كانت الماده سببا للصوره لوجب أن يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور.

و هذا هو معنى التقدم العلى و المعدوم لا يكون عله للموجود و قد علمت أن الهيولى فى ذاتها قوه محضه.

فروع

من هاهنا ينكشف لدى العاقل البصير أن الجسم لا يكون سببا لوجود أصلا- لا بتمامه و لا بأحد جزءيه و ذلك لأن الماده أمر عدمى و كذا ما يشتمل عليها من حيث

۱- لأن الموجد للشى ء يجب أن يكون مجامعا معه و استعداد الشى ء لا يجامع معه فلو كان المستعد للشى ء موجدا له وجب أن يكون موجدا من غير استعداد إذ لو كان موجدا مع الاستعداد لم يكن مجامعا للمعلول فلم يكن موجدا هذا خلف و إذا كان المستعد موجدا من غير استعداد فلم يكن مستعدا هذا خلف، إسماعيل رحمه الله

يشتمل عليها و أما الصوره فلأن تأثيرها فى شى ء بتوسط الماده لأنها لو استغنت عن الماده فى فعلها فالأولى أن يستغنى عنها فى وجودها فى نفسها إذ الإيجاد يتقوم بالوجود و التالى محال كما علمت فكذا المقدم فإذا كان تأثيرها بواسطه الماده فيكون الماده عله قريبه لوجود الشى ء و هو محال.

فقد علم من هاهنا أن الأجسام كلها فى أنفسها مكافئه فى درجه الوجود من غير علاقه و تلازم بينها و إنما قيدنا الكلام بقولنا فى نفسها لأنها قد توجد التلازم و التعلق بينها من جهه الأمور اللاحقه و الأوصاف الثابته فإن الأجسام المستقيمه الحركات- كالعنصريات يتوقف وجودها على وجود المحدد للجهات لكن من حيث كونها ذوات جهات و حركات و من حيث كون المحدد محددا لا من حيث كونه جرما فلكيا و بذلك يثبت وجود أمر قدسى مفارق عن الأجسام و أعراضها بالكليه لتناهى الأجسام قدرا و عددا و استحاله التسلسل مطلقا فينتهى إلى موجود واجب بالذات غير جسم و لا جسمانى- و هذا أحد الطرائق لإثبات وجود الواجب و أيضا لما كان كل جسم مؤلفا من هيولى و صوره فلو كان جسم سببا لجسم آخر لكان يجب أن يكون أولا سببا لوجود جزءيه اللذين هما أقدم منه و هذا محال لأن الماده لا اختلاف لها فى ذاتها و قد مر سابقا أن الصوره الجسميه حقيقه متماثله الأفراد فى الوجود و العله يجب أن تكون مخالفه للمعلول فى درجه الوجود و نحوه و ليس كذلك هذا خلف.

شك و إزاله-

ليس لقائل أن يقول اختلاف الصور يكون لاختلاف أحوال المواد لأن هذا فاسد من وجهين.

أما أولا فلأنه حينئذ يكون تلك الأحوال هى الصور الأولى فى الماده و الكلام فيها عائد بعينه فيرجع إلى أن الصوره الأولى يكون عله فى وجود الصوره الثانيه و يكون للماده القبول فقط.

و أما ثانیا فلأن بعد تسلیم أن الصور تکون متخالفه بسبب الأحوال المکتسبه عن المواد فیکون العلیه و المعلولیه بین الحالین لا بین الصورتین الجسمیتین.

فذلک إن صح کان حدیثا آخر خارجا عن مقصودنا علی أنا نقول کلاما مطلقا- إن ذلک غیر متصور عند التحقیق لما أشرنا إلیه أن الصوره قوه جسمانیه فکما أن وجودها فی نفسها لا یتحصل و لا یتشخص إلا بسبب الماده فکذا إیجادها لشی ء آخر- لما علمت أن الوجود مقوم للإیجاد لأنه شرط له فلنرجع إلی ما کنا بصدده.

فنقول إذا لم یکن الماده هی الواسطه فی صدور صاحبتها من العله فکانت الصوره هی الواسطه لصدور الماده و لا یمکن أیضا أن یکون واسطه مستقله أو آله مستقله إذ فسادهما بعینه کفساد ما إذا کانت عله مطلقه کما عرفت و الفرق بین الآله و الواسطه أن الآله ما یؤثر به الفاعل فی منفعله القریب و الواسطه معلول یقاس إلی الجانبین فیوجد عله قریبه لأحدهما فذاک المعلول المطلق و الآخر عله بعیده.

ثم الصوره علی ضربین صوره تفارق الماده إلی بدل عاقب و صوره لا تفارقها- أما الضرب الأول منهما فلا یتصور ذلک فیها لأنها إذا کانت عله متوسطه للماده التی تعدم عنها لکانت تعدم بعدمها الماده فیکون للصوره المستأنفه ماده أخری مستأنفه أیضا لما تقرر عندهم أن کل حادث یحتاج إلی ماده سابقه و قوه سابقه و استعداد لحامل القوه فیلزم أن یکون للماده ماده.

و هذا مستحیل لأن الکلام فی الماده الأولی و لأنه یلزم أن یکون المفروض ماده صوره و لأنا ننقل الکلام إلی ماده الماده و هکذا یلزم التسلسل فی المواد المجتمعه(۱) و لأن العله یجب أن تکون موجوده متشخصه قبل وجود المعلول و التشخص فی النوع المتکثر الأفراد لا یمکن أن یکون بحسب الماهیه و لوازمها و إلا لانحصرت الماهیه فی شخص

۱- لأن تلک المواد الغیر المتناهیه یجب أن یکون السابقه منها قابله لما هو لاحق منها- فمجموعها قابله للماده الأخیره التی کلامنا فیها و القابل یجب وجوده مع المقبول فیکون المواد المترتبه الغیر المتناهیه مجتمعه و هو التسلسل المحال، إسماعیل رحمه الله

واحد و لیس کذلک بل یکون بعوارض مفارقه و کل صفه عارضه لیست من اللوازم- یحتاج وجوده إلی جهه انفعالیه و الانفعال لا یکون إلا من جهه الماده فیلزم أن تکون الماده موجوده قبل ما تکون موجوده هذا محال.

فیجب أن یکون الصوره بنفسها جزءا من عله مستقله و شریکا لعله متشخصه فی إفاده وجود الماده فیکون الماده وجدت عن تلک العله الموجبه بواسطه صوره غیر معینه لا- تفارق الماده إلا بورود صوره أخری یفعل فعل ما عدمت عن الماده فی إقامتها بإفاضه هذا الثالث المعطی دائما ما به تقوم الماده من الصور المتماثله فی التقویم و هو الواهب للصور الذی سنصف حاله من ذی قبل إن شاء الله.

و یلزم أن یکون جوهرا روحانیا إذ لو کان جسما أو جسمانیا لکان الکلام فیه باقیا إلی أن یعود الکلام إلی جوهر قدسی

تسجیل

لما کانت الواسطه فی التقویم یلزم أن یکون قد تقومت أولا بذاتها أولیه بالذات لا بالزمان ثم یقوم غیره فیجب أن یکون الصوره قد تقومت أولا- بالفعل من ذاتها أو من المبدإ فیقوم الهیولی بعد ذلک فالصوره وجودها أقدم من وجود الهیولی- و الصوره الجسمانیه هی فعلیه و تحصل للجسم و تمام له و قوه وجودها و جهه نقصها و إمکانها فی الماده و الماده بالقوه إنما تصیر بالصوره بالفعل فیکون الوجود أولا- للصوره بما هی صوره و ثانیا للماده بما هی ماده و کونها ماده عین کونها ماده للصوره فی الوجود و إن کان غیرها بحسب العقل عند فرضها ثم للصوره بما هی هذه الصوره المعینه.

و أما الضرب الثانی من الصوره التی یلزم الهیولی أبدا لعدم تحقق أسباب الفساد من حدوث الانقطاع و الالتصاق و الاتصال و الانفصال إلا ما شاء الله فهی و إن کانت فی أول النظر مما یجوز الوهم أن یکون واسطه مطلقه أو آله مطلقه فی إقامه

الهیولی.

لکن العقل الصحیح یحکم بنفی ذلک بالبرهان و ذلک لأن تخصیص الهیولی بها دون غیرها مع اتفاقهما فی الطبیعه النوعیه یحتاج إلی عله.

و أیضا قد علمت أن تشخص أفراد الجوهر الامتدادی لا یتحقق إلا بعوارض انفعالیه غیر واجبه اللزوم للطبیعه دائمه و إلا لما کان وجودها فی ماده بل کانت الصوره قائمه بنفسها کالصور العقلیه الخارجیه و لیس کذلک فلو کانت عله مطلقه لقوامها لسبقها بالوجود و القوام بنفسها و بعللها المقومه لوجودها فیلزم من هاتین المقدمتین کون الهیولی سابقه علی نفسها بالوجود بمرتبتین و هذا بین الاستحاله.

ثم لما علمت أن الإیجاد متقوم بالوجود و الوجود المتعین للصوره الجسمیه متقوم بالهیولی لأنه إنما یکون بهیئات انفعالیه متجدده الحصول غیر منفکه عن التغیر و الحدثان بسبب خصوصیات الاستمرار و البقاء و إن کانت لها جهه جامعه متفقه الحصول فی تلک الخصوصیات لازمه التحقق للطبیعه دائما لیس بحسبها الانفعال و الافتقار إلا الهیولی إلا أنها مبهمه غیر منفکه عن تجدد الأمثال و لا خالیه عن توارد الحوادث و ما لا یخلو عن الحوادث فی تحصلها فهو مفتقر إلی الماده و إن کان بالتبعیه فکیف یکون سببا لوجود ما یفتقر إلیه فی تشخصه و التشخص متقدم علی الإیجاد.

لأنها إما عین الوجود کما هو المذهب المنصور أو مساوق له فلو کانت الصوره سببا للهیولی و کانت الماده متقدمه إما علیها أو علی ما معها و المتقدم علی ما مع المتأخر متقدم علیه أیضا فیلزم أن یکون الهیولی سابقه علی نفسها بمرتبتین- هذا محال- و لأن الصوره الشخصیه لا تنفک عن التناهی و التشکل المخصوصین و هما من عوارض الماده إذ لو کانا من لوازم الطبیعه الجرمیه لکانت الأجسام کلها فی

مرتبه واحده من التناهی و نحو واحد من الشکل و لیس کذلک.

فالتناهی و التشکل اللذان من العوارض المسببه بالماده إما أن یکونا فی درجه الصوره الجرمیه الشخصیه أو سابقا علیها و السابق علی السابق علی الشی ء سابق علی ذلک الشی ء و کذا السابق علی ما مع الشی ء سابق علی المع فلو کانت الصوره سببا للهیولی لکانت الصوره سابقه علی ما یسبقها إما بمرتبه أو بمرتبتین فیلزم سبق الشی ء علی نفسه إما بثلاث مرتبه أو بمرتبتین و کلاهما بین الاستحاله و استحاله التالی یستلزم استحاله المقدم.

فانکشف امتناع کون الصوره بأحد قسمیها عله مستقله أو واسطه و آله فبقی أن یکون شرکه للعله الفاعلیه و جزءا للعله التامه

فصل (۵) فی تجویز کون المعلول مقارنا للعله

لما علمت أن الوجود أولا- للصوره بحسب الذات و ثانیا للماده و دریت أن العلیه لیست مفادها إلا التقدم فی الوجود بحسب الذات و وجود الصوره علی نحو الحلول فیکون وجودها فی الهیولی کوجود العله مع المعلول و المعیه بینهما لا- ینافی کون الصوره مفیده و الهیولی مستفیده بل کما أن العله إذا کانت عله بالفعل لزم عنها المعلول و أن یکون المعلول معها إذ المعیه فی الوجود غیر المعیه فی فضیله الوجود و استقلاله و الأول لا یستلزم الثانی.

فکذلک الصوره إذا کانت صوره و موجوده یلزم عنها غیرها مقارنا لها و المفید لوجود شی ء منه ما یفیده و هو مباین و منه ما یفیده و هو ملاق و العقل لا ینقبض عن صحه القسمین و الوجود یصدقه فیهما و البرهان قائم علی وجود هذین القسمین.

و هکذا حال الجواهر مع الأعراض فإن الجوهر واسطه فی وجود الأعراض الحاله فیه بعد تقومه فی ذاته بالفعل

فصل (۶) فی کیفیه کون الشی ء الواحد بالعموم عله لشی ء واحد بالعدد بوجه خاص

اشاره

لما تبین و تحقق أن الصوره لیست مع الهیولی فی درجه واحده بل لها درجه من السبق لم یکن الهیولی فی تلک الدرجه.

و ظهر مع ذلک أن الصوره لیست سببا تاما و لا عله فاعلیه و أن هناک لا محاله شی ء وراء الصوره یتعلق به الهیولی لیفیض عنه و هو جوهر نوری إلهی و فعل قدسی سبحانی لاستحاله کونه جوهرا نفسانیا فضلا عن کونه صوره أو طبیعه جرمیه لکن یستحیل أن یکمل فیضانها عنه بلا توسط صوره أصلا بل إنما یتم الأمر بهما جمیعا فهذا النور العقلانی یهب الصوره الجرمیه بإذن رب الصور المجرده و یقیم الهیولی بذات الصوره من حیث هی مطلقه دون العکس بأن یقیم الصوره بذات الهیولی.

إذ لا ذات لها أصلا إلا بالصور کما مر و کیفیه ذلک أنه إذا انقطعت صوره معینه- تلبست بها الهیولی أدامها و استبقاها بتعقیب صوره عاقبه فمن حیث إن اللاحقه تشارک السابقه فی أنها صوره ما تعاون المقیم القدسی علی الإقامه و من حیث إنها تخالفها- تجعل الهیولی بالفعل جواهر غیر الجوهر الذی کان بالسابقه فالصوره من وجه واسطه بین العله و معلولها فلا محاله تکون متقومه بالعله و متقدمه تقدما بالذات- فهی أقدم تحصلا و ثبوتا من الهیولی و هی فعل و قوه فعلیتها فی الهیولی التی هی قوه محضه.

و لعلک تقول کیف یصح فی فتوی العقل کون طبیعه(۱) مطلقه مبدأ لوجود

۱- أقول الصوره الجسمیه لکونها طبیعه نوعیه کما مر یکون وحدتها وحده إبهامیه زمانیه- و وحده شخصیه دهریه و یکون واسطه لوجود الهیولی بحسب وحدتها الشخصیه الدهریه لا بحسب وحدتها الإبهامیه الزمانیه فإنها من هذه الجهه لیس لها وجود إلا بوجود الأشخاص التی تکون حادثه مسبوقه بالماده و المده فکیف یکون واسطه لوجود الماده فثبت أن وساطه الصوره للماده إنما یکون بحسب وجودها الدهری و وحدتها من هذه الجهه وحده شخصیه عددیه فلا یلزم کون الواحد بالعموم عله للواحد بالعدد فتفطن، إسماعیل رحمه الله

شخصی و وحده عمومیه عله لوحده عددیه مع أن العله یجب أن یکون أشد تحصلا و أقوی تعینا من المعلول.

فیجاب عما ذکرت بوجهین- أحدهما ما أفاده الشیخ الرئیس و غیره من القدماء قدس الله أرواحهم ملخصه- أن العقل لا ینقبض عن أن یکون الواحد بالعموم الذی یستحفظ وحده عمومه بواحد بالعدد عله لواحد بالعدد و هاهنا کذلک فإن الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد و هو المفارق و بالحقیقه الموجب الأصل هو ذلک المفارق إلا أنه إنما یتم إیجابه بانضمام أحد أمور یقارنه أیها کانت لا بعینه.

و ذلک لا یخرجه عن الوحده العددیه بل إنما یجعل الواحد بالعدد تام التأثیر- من جهه حصول المناسبه بواسطته بین المفارق المحض الذی هو بالفعل من کل جهه و بین ما هو فی ذاته قوه محضه.

و بالجمله لما کانت طبیعه الصور الامتدادیه عله بالذات للهیولی من غیر أن یدخل فی سببیتها شی ء من خصوصیات الأفراد إلا بالعرض فقد کانت العله التامه لها مؤتلفه الذات من انضمام واحد بالعموم بواحد بالعدد ذاتا شخصیه تامه التأثیر باقیه الوجود و التشخص غیر متکثره بتکثر أشخاص تلک الطبیعه المرسله إذ لیست الأفراد و لا شی ء منها جزء العله فواحد بالعدد عله لما هو کذلک.

و ثانیهما ما خطر ببال الراقم بعون الله و هو أن الهیولی لیست شخصا متعین الذات کما توهم حتی یحکم علیها باستحاله استنادها إلی أمر عام الوجود بل إنما تشخصها ضرب آخر من التشخص و تعینها نحو ناقص من التعین لأن تعینها قد حصل بمطلق

الصور لا بصوره خاصه فما أشبه تعينها بتعين الأمور الذهنيه كالمعنى الجنسى إذا لاحظه العقل من حيث هو هو مع قطع النظر إلى الفصول و غيرها.

فالوحده الشخصيه التى للهيولى ليست وحده شخصيه أبت فى ذاتها أن تكون مستنده لوحده نوعيه للصوره بل هذه إنما هى متعينه بذلك كما ينكشف للمتأمل المتدبر و أما الافتقار إلى انضمام الأمر القدسى فليس لأن مرتبه تحصل الهيولى و نحو تشخصها يستدعى الاستناد إلى واحد بالعدد دون واحد بالعموم بل لأن الصوره فى كونها سببا افتقرت إليه لتكون محفوظه الوجود به و بواحد من أفرادها الشخصيه كما مر.

و مما يوضح ذلك أنهم ذكروا فى كيفيه افتقار كل من الهيولى و الصوره إلى الأخرى فى التشخص على وجه غير دائر دورا مستحيلا أن الهيولى سابقه الماهيه و الشخصيه- على شخصيه الصوره القائمه فيها لا محاله و أما تشخص الهيولى فبنفس ذات الصوره المطلقه لا- بهويتها الشخصيه فالصور بماهيتها لا- بشخصيتها أقدم من شخصيه الهيولى و ماهيتها جميعا و أما الصوره الشخصيه فهى إنما تفتقر إلى هيولى متعينه تعينا مستفادا من الصوره لا من تعين الصوره فكن على بصيره

بحث و تحصيل

لك أن تقول من رأس لما تقرر بالبيان البرهانى أن كل طبيعه نوعيه يحتمل أشخاصا كثيره فى العين فهى إنما تتشخص بالماده فتشخص تلك الماده إن كانت بماده أخرى يتسلسل المواد إلى لا نهايه و إن كان بالصوره فيلزم الدور.

فاعلم أن معنى تشخص الصوره بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصوره و ذلك لأن معنى الأول أنها تتشخص بالهيولى من حيث هى قابله للتشخص أو لما يلزمه من الأعراض المسماه بالمشخصات فإن حقيقه الهيولى هى القابليه و الاستعداد و ليست فاعله للتشخص.

و هذا معنی قولهم کل نوع یحتمل الکثره فإنما تتشخص بالماده أی یحتاج إلی قابل یقبل الشخصیه و القابل کیف یکون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المفید القریب للشخصیه من الأعراض المکتنفه للصوره کالوضع و الأین و متی و أمثالها المسماه بالمشخصات و أما معنی العکس أی تشخص الهیولی بالصوره المطلقه- فمن حیث هی فاعله و مفیده لتشخصها فلا یلزم الدور و لا التسلسل.

بحث و تحصیل

و لقائل أن یقول إن تشخص کل من الماده و الصوره بذات الأخری علی أی وجه کان غیر صحیح لأنه متوقف علی انضمام ذات کل منهما إلی ذات الأخری و انضمام ذات کل منهما إلی ذات الأخری متوقف علی تشخص کل منهما فإن المطلق غیر موجود و ما لیس بموجود فلا ینضم إلیه غیره.

و الجواب عنه بمنع هذه المقدمه مستندا بأن انضمام الوجود إلی الماهیه- لا یتوقف علی صیروره کل واحد منهما موجودا فکذا هاهنا مردود لأن المقدمه الأخیره غیر قابله للمنع لکونها بدیهیه.

و أما النقض بحال الماهیه و الوجود فغیر وارد لأنهما لیسا فی الخارج أمرین متعددین منضم و منضم إلیه بل اثنینیتهما بحسب التحلیل العقلی فی الذهن کما مر سابقا- بل الجواب بمنع المقدمه الأولی [الأخری] و هی أن الشی ء المطلق غیر موجود- فإنها غیر صحیحه و الصحیح أن المطلق بقید الإطلاق عن القید غیر موجود و أما الشی ء المطلق عن قید الإطلاق و التقیید أی بلا ملاحظه شی ء منهما لا بملاحظه عدم شی ء منهما فهو موجود عند المعتبرین من العقلاء القائلین بوجود الماهیات من حیث هی- بعین وجود أشخاصها.

فالحاصل أن الماهیه یمکن أن یؤخذ بلا شرط إطلاق و تقیید و یمکن أن یؤخذ

بشرط الإطلاق و بین الاعتبارین فرق واضح فهی المأخوذه بأحد الوجهین موجوده خارجا و ذهنا و بالآخر غیر موجوده إلا ذهنا و اللازم فیما نحن فیه هو الأول دون الثانی- فاللازم غیر محذور و المحذور غیر لازم.

و اعلم أن هذین الجوابین المرضی و غیر المرضی ذکر أحدهما المحقق الطوسی و ذکر الآخر الإمام الرازی و لعله أجاب به بناء علی عدم تجویزه وجود الطبائع فی الخارج.

تذنیب-

کل واحد من الماده و الصوره و إن کانت ترتفع برفع الأخری إلا أنه لا یستلزم أن یصیر کل منهما کالآخر فی مرتبه الوجود و هکذا فی کل عله مقتضیه و معلولها و ذلک لأن إحداهما و هی العله إذا رفعت رفع المعلول و أما الآخر و هو المعلول فلیس إذا رفع رفعت العله بل إذا رفع کانت العله مرفوعه قبل رفعه قبلیه بالذات.

فالأمر هاهنا بالعکس من ذلک فإن رفع المعلول متأخر و رفع العله متقدم ذاتا- مع أنهما معا فی زمان واحد کحرکتی الید و المفتاح حیث إن رفع حرکتها متقدم علی رفع حرکته و هما معان فی الزمان و أما بحسب التصور فکلا الوجهین من التقدم و التأخر الذاتیین جائز فیهما کما فی برهانی اللم و الإن.

و قد مر هذا فی مباحث العدم

الفن الرابع فی إثبات الطبائع الخاصه للأجسام و الإشاره إلی جوهریه صورها المنوعه و ما یلتصق بها و فیه فصول

فصل (۱) فی الإشاره إلی معناها

ذهب الحکماء المشاءون إلی أن لکل واحد من أنواع الأجسام الطبیعیه معنی آخر غیر الامتداد و قبول الأبعاد بها یصیر الأجسام أنواعا مختلفه و لهذا سمیت صوره نوعیه أی منسوبه إلی النوع بالتقویم و التحصیل و ما یوجد فی کل نوع جسمی یخالف ما یوجد فی سائر الأنواع الجسمانیه و هی أیضا عندهم مبادی آثارها المختلفه و مبادی حرکاتها و سکناتها الذاتیه فتسمی قوی و طبائع و تسمی أیضا کمالات لصیروره الجنس بها أنواعا مرکبه.

فهذه عنوانات و أوصاف لأمر واحد فی کل جسم طبیعی من الأجسام لأحد أن یأخذ بیان جوهریه ذلک الأمر من کل واحد من هذه النعوت و یجعلها طریقا موصلا إلیه

فصل (۲) فی إثباتها من جهه مبدئیتها للحرکات و الآثار

[الاستدلال علی ذلک]

لا ریب فی أن المقتضی للآثار المختلفه المختصه کل منها بقسم من أقسام

الأجسام لا بد و أن يكون أمورا مختلفه غير خارجه عن ذاته لأنا نعلم أن للأجسام آثارا مختلفه كقبول الانفكاك و الالتيام بسهوله كالماء و الهواء أو بعسر كالأرض و النار و امتناعهما كالكواكب و السماء و كاختصاص كل قسم من أقسام الفلكيات و العنصريات- بما له من الشكل و المكان و الوضع و الكفيفه اللازمه له أو المجبول على حفظها عند الحصول و طلبها عند الزوال بقاسر و الرجوع إليها بمجرد زوال القاسر على أسرع ما يتصور فى حقه.

و نعلم بالضروره أيضا أن العنصر الثقيل مثلا إنما يتحرك إلى المركز بحسب ذاته و العنصر الخفيف إنما يتحرك إلى السماء بحسب ذاتها أو بحسب أمر خاص بكل واحد منهما غير خارج عن ذاته و عن مقومات ذاته و محصلات وجود ذاته.

فتلك المبادى لا يمكن أن تكون هى الجسميه المتفقه و إلا لاتفقت الآثار و لا الهيولى لأنها كما علمت قابله محضه و الكلام فى المقتضى و لأنها واحده فى العنصريات- فيعود مثل المحذور المذكور فى مبدئيه الجسميه المشتركه و هو اتفاق الآثار فى أجسام هذه الدار و لا العقل المفارق لتساوى نسبته إلى جميع الأجسام و لا يجوز استنادها أيضا إلى البارى ابتداء بلا وسط لأن نسبه البارى إلى الأشياء نسبه واحده- و الأشرف منها ماهيه و إنيه أقدم منه تعالى صدورا و فيضانا.

و هذا لا ينافى القول بالفاعل المختار ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح و ما لم يبطل أخذ الحكمه و الترتيب فاختصاص بعض الأجسام بصفات و آثار مخصوصه- لا بد فى حصوله من الفاعل الحكيم و الفاطر العليم من مخصص و هو المسمى بالصوره النوعيه.

نعم إنما ينسد باب إثبات الصور النوعيه بل سائر القوى و الكيفيات الغير المحسوسه بل المحسوسه أيضا عند من يثبت الفاعل المختار بمعنى من له إراده بلا داع و حكمه إذ مع تمكين هذه الإراده الجزافيه ارتفع الاعتماد على المحسوسات و لم يبق مجال للتأمّل فى المقدمات و النظر فى العلوم النظريات و لا أيضا يأمن الإنسان أن يخلق

فیه أمور یری بهـا الشـکل المنتـج عقیمـا و العقیم منتجا و یری الأشـیاء کلها علی خلاف ما هی علیها و أکثر الناس یلتزمون هـذا لإعراضـهم عن الحکمه عـاقبهم الله بهـا لسـبق أعمـال قبیحه و أخلاق و عادات سیئه من حب الجاه و التفوق علی الأقران و سائر أمراض نفسانیه اسـتحکمت فی نفوسـهم فصارت سـببا لاسـتنکافهم عن التعلم و إنکارهم الحکمه لئلا یشوش أحد علیهم أصولا فاسـده أخـذوها من معلمیهم تقلیدا و تلقفا من غیر بصـیره فألجأتهم تلک الأصول مع ما یعتریهم من تلک الأمراض و العادات و الإعراض عن العلوم الحقه و الحکمیات شـعفا بما عندهم من قشور الأفکار و الأنظار إلی القول بما سموه الفاعل المختار وقی الله السالکین شرهم و ضرهم فی الدین.

لأن هؤلاء قطاع طریق الآخره علی المسـلمین و هؤلاء المعطله فی الـدوره الإسـلامیه بإزاء ما فی دوره الأقـدمین من السوفسـطائیه کما لا یخفی عند المنصف المتدبر قال بعض المحققین إن لظهور مثل هذه الآراء انقطعت الحکمه عن وجه الأرض و انطمسـت العلوم القدسیه-

و اعترض علی هذا الاستدلال بوجوه

الوجه الأول

لم لا یجوز أن یکون تلک المبادی للآثار المخصوصه أعراضا مخصوصه إذ کل موجب أثر فی الأجسام لا یلزم أن یکون صوره جوهریه فـإن المیـل القسـری و غیر القسـری مبـدأ ما للحرکه و لیس بصوره جوهریه و الحراره فی الحدیـده الحامیه مبـدأ الحرق لجسم و الحرکه فی بعض المواضع سـبب للحراره و لیست بصوره جوهریه و هکـذا فی مواضع کـثیره صـارت الأعراض مبـادی للآثار فلیکن ما سمیتموه صورا من هذا القبیل.

لا یقال لیست هذه الأعراض مبادی للآثار بل هی معدات و الفاعل غیرها.

لأنا نقول مثل هذا فیما سـمیتموه صورا و مما یؤکد ذلک أن الشیخ الرئیس- قد استدل فی بعض رسائله علی أن الطبیعه لا یجوز أن یکون مبدأ للصفات و الأعراض

الحاصله فی مادتها علی ما هو المشهور عند جمهور الحکماء مثل الحرکات و الکیفیات- کالحراره و البروده فی النار و الماء حیث قال و ذلک لأن مصدر الفعل الجسمانی- قوامه و وجوده بالجسم و لا یجوز أن یصدر عنه فعل بلا مشارکه وضع بینه و بین ما یصدر عنه.

فإذا کانت القوی المنطبعه فی الأجسام لا یصدر عنها فعل بلا واسطه أجسامها و الطبیعه قوه جسمانیه فلا یصدر عنها فعل إلا بواسطه جسمها و الفعل الذی واسطه جسمها شرط فی إتمامه إنما یصح فی أشیاء خارجه عن الجسم لا فی نفس الجسم و کیف یصح فعلها فی الجسم و شرط کونها فاعله کون جسمها واسطه و لا یمکن أن یکون الجسم واسطه بین الطبیعه التی فیه و بین ذاته فإذن فعلها فی أجسامها محال قطعا.

بل معنی قولنا إن الطبیعه هی مبدأ تلک الأشیاء مثل الحرکه و الحراره و البروده مثلا- غیر ذلک هو أن الجسم المنطبع بتلک الطبیعه إنما تستعد بحدوث الطبیعه لتلک الأشیاء فإذا تم استعدادها لها أفاضها واهب الصور علیها بإذن خالقه جلت قدرته- فکما أن الطبیعه فاضت علی الجسم بعد استعداد خاص و تهیؤ تام لذلک الفیض فکذلک القوی الأخری یفیض علی الجسم بعد استعداد تام لقبولها و الاستعداد التام یحدث بعد حدوث الطبیعه فیها إلا أنه لما کان وجود الطبیعه فی الأجسام شرطا لقبول ذلک الفیض قیل إن الطبیعه سبب لذلک أو مبدأ لذاک.

و هکذا فی غیر هذا إذا تأملت وجدت بعض الهیئات و الصفات متقدما وجوده علی وجود البعض و وجوده شرطا لوجود المتأخر أعنی أن الماده القابله لذلک البعض- إنما یستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر بوجود ذلک البعض الذی هو شرط الاستعداد التام فبهذا الوجه یقال علیه إنه سبب للمتأخر و کذلک نسبه النفس إلی قواها و صفاتها نسبه الطبیعه إلی ما قلناه انتهی.

و هو صریح فی أن هذه الأمور معدات للآثار و لیست فواعل فإنه لما ثبت أن فاعل الحراره فی النار و البروده فی الماء و الجموده فی الأرض لیس أمرا مقارنا لتلک

الأجسام فليجز مثل ذلك فى الحراره التى تحصل فى غير النار بواسطه النار و فى البروده التى تحصل فى غير الماء بواسطه الماء و كذلك فى سائر الآثار كالإحاله إلى شبيه جوهر المغتذى و الإنماء و التوليد و التصوير و غير ذلك.

فما يسمونها صورا لم يثبت إلا كونها من الشرائط و المعدات التى لا ينافى العرضيه كالميل و الحراره و البروده و أمثالها.

و أيضا القوى كالغاذيه و الناميه و المصوره أعراض مع أنهم يسمونها فعاله و عند المشاءين ينسبون إليها أفعالا كإفاده الصور و غيرها فإذا كانت هذه المؤثرات القويه عندهم أعراضا فغيرها أولى بالعرضيه.

و الجواب أن استدلالهم على إثبات [أن] الصور [التى] تكون مبادى الآثار المختلفه فى الأجسام يجب أن تكون جواهر ليس متوقفا على كون المبادى أسبابا فاعليه بل يكفى كونها عللا معده فإن الآثار المختلفه لا بد لها من مخصصات مختلفه فتلك المخصصات إن كانت ذاتيات الأجسام و مبادى فصولها الذاتيه حتى يكون الأجسام بها مختلفه الحقائق فتكون جواهر لا محاله إذ مقوم الجوهر عندهم و إن كانت أعراضا فتكون كالآثار الخارجيه فيحتاج إلى مخصصات غيرها.

فننقل الكلام إلى مخصصات المخصصات فإما أن يتسلسل إلى غير النهايه أو يدور أو ينتهى إلى مخصصات هى ليست آثارا للأجسام بل صورا مقومه منوعه ينقسم بها الجسم الطبيعى أنواعا مختلفه و الأولان مستحيلان فتعين الثالث و هو المطلوب.

و أما ما وقع منهم من نسبه الفعل و الإفاده إلى بعض القوى و الكيفيات و قولهم بأنها فعاله فمن باب المسامحه بعد ما حققوا الأمر من كون الفاعل فى الإيجاد يجب أن يكون متبرى الذات عن علاقه المواد و هم قد صرحوا بأن المسمى فعل الطبيعه- من باب الحركات و الانفعالات و أما غير ذلك فهى واسطه و الواهب غيرها.

و ليس هذا مما خفى إلا على الناقصين فى الحكمه كالأطباء و الدهريين و المنجمين و من يحذو حذوهم.

الوجه الثانى

أنا لا نسلم أن نسبه المفارق إلى سائر الأجسام على السواء لم لا يجوز أن يكون للمفارق خصوصيه ببعض الأجسام دون بعض و لو سلم ذلك لكن لا نسلم أنه يلزم منه حينئذ أن لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفه.

و إنما يكون كذلك لو لم يكن للأجسام و هيولياتها استعدادات مختلفه- بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفه كما يصدر عنه الكمالات المختلفه الفائضه عليها.

و الجواب أن الأجسام بعد اتفاقها فى الجسميه المشتركه لا بد لكل منها من استعداد خاص أو حاله خاصه أو ما شئت فسمه من خصوصيه بها يطرأ عليها ذلك الاستعداد أو غيره لأن الاستعداد كالقوه أمر عدمى منشؤه صفه خاصه متقرره فى ذات المستعد- فتلك الصفه لو كانت أمرا عارضا لكان عارضا لجسميه مخصوصه.

و إنما الكلام فى خصوصيه ذلك الجسم فلو كانت الخصوصيه أيضا أمرا عارضا متأخرا عن ذات ذلك الجسم عاد الكلام جذعا فيتسلسل الأمر أو يدور- فلا بد أن يكون الخصوصيه بالأخره أمرا داخلا فى ذلك الجسم المخصوص متقدما عليه مقوما له.

فإذا حقق الأمر هكذا فليس لأحد أن يقول إذا كان اختصاص الأجسام بعوارضها و آثارها مما يحتاج إلى صور مخصوصه يكون هى أسباب اختصاصات الأجسام بالعوارض و الآثار فيعود الكلام فى أصل امتياز تلك الأجسام بتلك الصور فما سبب اختصاص كل نوع من الأجسام بصورته الخاصه به بعد اتفاقها فى الجسميه.

و ذلك لما أشرنا إليه من أن تلك الصور وجوداتها أسباب لحصول الجسميه المطلقه نوعا خاصا و هوياتها مقومات للأنواع بماهياتها الخاصه و لغفله أكثر الناس عن هذا السر الحكمى يتشوش عليهم الأمر فى كثير من المواضع حتى إنهم يتحيرون

فى فصول الأنواع المركبه بل البسيطه و يطلبون سبب اختصاص الناطق بحصه الحيوان- التى فى الإنسان و سبب اختصاص الصاهل بحصه الحيوان التى فى الفرس و لا يعلمون أن الحيوان من اللوازم العامه للناطق و الصاهل و أمثالهما المتأخره مرتبتها عن مرتبه هذه الملزومات فحصول الجنس للفصل أولى بطلب اللميه فيه من حصول الفصل للجنس- و اختصاصه بحصه من جنسه يطلبها فيهما.

الوجه الثالث-

أنه يجوز أن يكون للمفارق جهات مختلفه بها يختلف نسبته إلى الأجسام فيفيد لبعض الأجسام آثارا مخصوصه و لبعضها آثارا مخصوصه أخرى من غير حاجه إلى صور نوعيه أو يكون عدد المفارقات كثيره حسب تكثر الأجسام نوعا.

كما ذهب إليه الأقدمون كأفلاطن و من يحذو حذوه من أشياخه و معلميه مثل سقراط و أنباذقلس و فيثاغورث و اغاثاذيمون و هرمس و غيرهم من أعاظم حكماء الفرس و ملوك الحكمه المشرقيه و أساطين الفلسفه و الخسروانيه حسب ما روى عنهم الشيخ الإلهى صاحب الإشراق فى كتبه كالمطارحات المسمى بالمشارع و المقاومات- و ككتابه المسمى بحكمه الإشراق من أن لكل نوع من الأفلاك و الكواكب و بسائط العناصر و مركباتها ربا فى عالم القدس و هو عقل مدبر لذلك النوع ذو عنايه به و هو الغاذى و المنمى و المولد فى الأجسام الناميه لامتناع صدور هذه الأفعال المختلفه فى النبات- عن قوه بسيطه عديمه الشعور و فينا عن نفوسنا و إلا لكان لنا شعور بها.

و هؤلاء يتعجبون ممن يقول إن الألوان العجيبه فى ريش من رياش الطواويس- إنما كان لاختلاف أمزجه تلك الريشه من غير أن يستند إلى سبب كلى و قانون مضبوط و مدبر عقلى و رب نوع حافظ بل هؤلاء الأعاظم من اليونانيين و الفرس ينسبون جميع أنواع الأجسام و هيئاتها إلى تلك الأرباب و يقولون إن هذه الهيئات المركبه العجيبه و النسب المزاجيه و

غيرها ظلال لإشراقات معنويه فى تلك الأرباب النوريه كما أن الهيئه البسيطه لنوع كرائحه المسک مثلا ظل لهيئه نوريه فى رب طلسم نوعه.

قالوا و انجذاب الدهن إلى النار فى المصباح لما تبين أنه ليس لضروره عدم الخلاء على ما ذكر فى موضعه و لا لقوه جذابه فى النار بالخاصيه فهو أيضا لتدبير كلى من صاحب النوع لطلسم النار الحافظ لصنوبريتها و لغيرها.

و هو الذى سماه الفرس ارديبهشت فإن الفرس كانوا أشد مبالغه فى إثبات أرباب الطلسمات و هرمس و اغاثاذيمون و إن لم يذكروا الحجه على إثباتها بل ادعوا فيها المشاهده الحقه المتكرره المبتنيه على رياضاتهم و مجاهداتهم و أرصادهم الروحانيه و خلعهم أبدانهم و إذا فعلوا هذا فليس لنا أن نناظرهم كما أن المشاءين لا يناظرون المنجمين كابرخس و بطلميوس فيما حكموا عن مشاهداتهم الحسيه بآلاتهم الأرضيه- حتى إن أرسطو عول على أرصاد بابل.

فإذا اعتبر رصد شخص أو أشخاص معدوده من أصحاب الأرصاد الجسمانيه فى الأمور الفلكيه حتى تبعهم غيرهم ممن تلاهم و بنوا عليه علوما كعلم الهيئه و النجوم- فليعتبر قول أساطين الحكمه و التأله فى أمور شاهدوها بأرصادهم العقليه بحسب خلواتهم و رياضاتهم فيما شاهدوها من العقول الكثيره و هيئتها و نسبها النوريه.

و هى بمنزله أفلاک نوريه هذه الأفلاک ظلال لأنوارها و هيئاتها الوضعيه و غيرها ظلال لهيئاتها العقليه و نسبها النوريه كما أشرنا إليه فيما مر.

و ليس كما قال الذاب عنهم و المتعصب لهم و هو الشيخ الإلهى للمشاءين دليل على حصر العقول فى عشره أو خمسين و بالجمله فى السلسله الطوليه أى العليه و المعلوليه و لا- يلزم أن يأخذ الأفلاک فى الترتيب حيث يأخذ العقول فى الترتيب بل حصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولى و يحصل من تلک الطبقه على نسب بينها طبقه أخرى عرضيه كالفروع لتلک الأصول الأعلين يحصل من الفروع الأجسام الفلكيه و العنصريه من البسائط و المركبات

الأشرف من الأشرف و الأخس من الأخس و عدد الفريقين كثير كما فى القرآن وَ ما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ.

قالوا و ليس صاحب النوع النفس فإن النفوس لا بد و أن يتألم بتألم أبدانها و صاحب النوع لا يتألم بتألم نوعه و للنفس علاقه ببدن واحد و لصاحب النوع علاقه و عنايه بجميع الأبدان لنوعه و النفس يحصل منها و من البدن الذى يتصرف فيه حيوان واحد هو نوع واحد و رب الطلسم ليس كذا.

ثم رب طلسم النوع إذا كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا إلى الاستكمال به بخلاف النفس فإنها مفتقره إلى الاستكمال بالجسم و علاقه الأجسام إنما هى لنقص فى جوهر النفس يستكمل بالعلاقه و من له رتبه الإبداع لجسم لا يقهره علاقه ذلك الجسم و شواغله و كمال المفارق التشبه بمبدئيه الواجب بالذات فالعلاقه الجسمانيه نقص له- و الذى ينوع الجسم و يحصل وجوده كيف ينحصر بعلاقه عرضيه ذلك ظاهر لمن له أقل حدس.

و الجواب أنا و إن نساعدكم فى إثبات هذه الصور العقليه المفيضه لهذه الأنواع الجسميه كما مر من كلامنا فى مباحث الماهيه و قد ذببنا عن إثبات المثل النوريه الأفلاطونيه- و أحكمنا بيانها بما لا مزيد عليه.

إلا أنا نعلم مع ذلك ضروره أن تلك الآثار إنما تصدر من الأجسام التى قبلنا أو من المفارق بواسطه مبدإ قريب مقارن بها مباشر لحركاتها آثارها فإن الإحراق يكون من النار و الترطيب من الهواء و التبريد من الماء و التجميد من الأرض إلى غير ذلك فلو لم يكن فى هذه الأجسام إلا الهيولى و الصوره الجرميه لم يحصل تلك الآثار من الأجسام.

كيف و الشيخ الإلهى ممن قد برهن فى كتبه كالتلويحات و غيرها على أن المفارق الصرف لا يمكن أن يكون محركا للأجسام على سبيل المباشره أى الفاعليه القريبه لحركاتها بل على نحو بعيد عن المزاوله كالعله الغائيه المشوقه للعله الفاعليه كنفس المعلم التى يحرك لأجلها نفس المتعلم بدنها تقربا إليها و تشبها بها.

و بهذا الأصل حكموا بأن حركات الأفلاك كما لا بد لها من مباد عقليه هى

غایات لحرکاتها الشوقیه لا ـ بد لها من محرکات جسمانیه هی قوی و طبائع مزاوله لتحریکها علی سبیل التجدد و الانفعال لئلا یفقد المناسبه بین المفیض و المفاض بالکلیه و لیحصل أمر متوسط بین المفارق المحض و الجسمانی المحض.

لابد أیضا فی الأجسام من أمور تنفعل من تلک المبادی المفارقه و تفعل فی الأجسام المادیه و ما هی إلا القوی الانطباعیه أو النفوس النباتیه أو الحیوانیه و علی الجمیع یطلق الصوره النوعیه مع ما لها من التفاوت

فصل (۳) فی إثبات الصور الطبیعیه من منهج آخر و هو کونها مقومه للماده

اشاره

بیانه أنا نعلم بالضروره أن فی کل نوع من الأجسام أمرا غیر الهیولی و الجسمیه- مختصا بذلک النوع مستحیل الانفکاک عنه فهو إما أن یکون عرضا أو جوهرا- و الأول باطل لکونه مقوما لما لا یمکن قوامه بنفسه و مثل هذا المقوم یکون صوره کما مر إذ کما لا یتصور وجود الماده معری عن الجسمیه کذلک لا یتصور وجودها بدون أن یتخصص نوعا من أنواع الجسم.

فإنا لا نقدر أن نتصور جسما لا یکون فلکا و لا عنصرا و لا حیوانا و لا شجرا- فلا یوجد الجسم المطلق إلا بالمخصص فیقوم وجود الجسم بذلک المخصص و المقوم للجوهر جوهر لأنه سبب وجوده الخاص و السبب أولی بالجوهریه من المسبب لأن الوجود یتعدی من الأول إلی الثانی فیکون المخصص للجسم المطلق نوعا جوهرا قطعا.

فهو إما حال فی الماده أو محل لها و الثانی باطل بالوجدان و لانقلابه إلی غیره کما فی العناصر مع بقاء الماده فی الحالین علی ضرب من البقاء فیکون حالا ـ و الجوهر الحال یکون صوره و هو المطلوب و الا ـ عتراض علیه من قبل الرواقیین من وجوه من الأبحاث

البحث الأول

أن الاحتجاج على حاجه الجسم و افتقار الماده إلى المخصصات التى سميتموها صوره بلزومها للجسم و عدم تصور خلوه عنها بعد أن يسلم أن لها ماهيه و إنيه حتى ينازع فى أنها هل هى جواهر أو أعراض فإن الكلام فى أصلها طويل غير منجح لأن استحاله الخلو لا يدل على جوهريتها و افتقار المحل إليها فى التقوم الوجودى أ ليس الجسم لا ينفك عن مقدار ما و شكل ما و تحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها و لا يخلو عن وحده و كثره و التزمتم بعرضيتها.

و ليس لقائل أن يقول إنها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود مثل ذلك عليكم فى تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها و ما ذكرتم من البراهين على افتقار الماده إلى الصوره [لا- يثبت] إلا- مجرد أنه لا- يتصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صوره بعينها بل عنها و عن بدلها فكذلك لا يخلو الجسم عن شكل- و بدله و مقدار و بدله و كذا غيرهما.

ثم إن كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع فى الأعيان إلا بالمخصصات لو أوجب كون المخصصات مقومات لوجوده لوجب كون مخصصات الطبيعه النوعيه كالإنسان مثلا و مميزات أشخاصها مقومات لوجودها مع أن التقويم و التحصيل هاهنا أقوى فما يحتاج إليه فى التخصيص النوع و هو أتم تحصيلا أقوى فى ذلك مما يحتاج إليه الجنس و هو أضعف تحصيلا.

فكما سميتم مخصصات الجنس صورا فهلا سميتم مخصصات النوع صورا إذ لا يصح تقرره دونها.

و هاهنا أبحاث مترادفه على طريق الأسئله و الأجوبه

ذكرها صاحب المطارحات تعصبا و نصره للقائلين بعرضيه الصور لا بأس بأن نذكرها أولا حتى يحيط الناظر بأطراف الكلام ثم نعين ما هو الحق عندنا.

قال س مخصصات الأنواع تابعه للمتخصص الذى هو النوع مع أن التخصيص بها- ج فيلزمكم فى صور الأجسام مثله- فنقول هى تابعه للماهيه الجسميه و تخصصها بها كما ذكرتم فى مخصصات الأنواع.

س الماهيه النوعيه فى نفسها تامه.

ج فكذا يقال فى الجسميه فإن استدللتم على عدم تماميه الجسم باحتياجه إلى مخصصات فالإنسان أيضا غير تام لحاجته إلى الأمور المخصصه.

س لو فرض الإنسان نوعه منحصرا فى شخصه ما احتاج إلى مميز.

ج يقول القائل لو كان الجسم حقيقه محصوره فى شخص واحد ما احتاج إلى مميز.

س كان لا بد للجسم(۱) من أن يكون فى مكان أو وضع أو حيز.

ج إذا فرض الإنسان وحده أو الشجر أو نوع آخر جسمى لا بد له أيضا ضروره من كونه على وضع و جهه و مقدار ثم إذا فرض الجسم وحده و لا يكون له مكان أو وضع إن كان هناك امتناع ففى انحصار الأجسام فى جسم واحد و كذا الكلام فى نوع كالإنسان و الشجر.

س لا مانع للإنسان بما هو إنسان من أن يكون هو وحده فى الوجود محصورا فى شخص واحد و إن كان يمنعه مانع فهو خارجى.

۱- يعنى أنه لو قيل فى بيان استلزام الجسم للمكان و الوضع إن كون الجسم وحده بلا مكان و وضع ممتنع قلنا إن كان هناك امتناع كان لأجل امتناع لازمه الذى هو حصر الأجسام فى جسم واحد و هذا اللازم كما هو لازم لكون الجسم وحده بلا مكان و وضع كذلك هو لازم- لكون النوع كالإنسان و الشجر مثلا وحده بلا مكان و وضع إذ لو كان الإنسان مثلا وحده بلا مكان و وضع لزم انحصار الأجسام فى واحد و هو الإنسان المذكور فتأمل فإن فيه ما فيه، إسماعيل رحمه الله

ج هكذا يقال فى الجسم بعينه بما هو جسم.

س الأمور المخصصه للنوع يعرض عن أسباب خارجه و أمور يتفق و لا يتقوم بها حقيقه النوع.

ج ما فرضتموه صورا أيضا يلحق الأجسام أو الهيوليات بأسباب خارجه فإن الهيولى لا يقتضى أن يكون ما فرضتموه صوره مائيه أو هوائيه بل يلحقها بعض هذه الصور لأمور خارجه و هى ليست بمقومه لحقيقه حاملها.

س هى مقومه لوجود حاملها بخلاف مخصصات النوع.

ج كل الكلام فى أنكم بما ذا تبين لكم أن المخصصات التى سميتموها صورا مقومه لوجود الجسم إن كان بالتخصيص فكذا يقال فى مخصصات الأنواع ثم إذا كان المخصص لا مدخل له فى التقويم فليس لكم أن تقولوا فى كثير من المواضع كما فى تعدد الواجب الوجود إنه يحتاج إلى مميز فيصير الذى فيه الاشتراك معلولا للتميز- ما لم يثبتوا أن المميز فصلى أو خارجى إلى هاهنا كلامه.

مخلص عرشى

إن التحقيق فى هذا المقام يستدعى تقديم أصل يبتنى عليه الجواب و هو أن لواحق الماده على ضربين ضرب منها ما هى كمالات يستكمل بها الماده و يتوجه إليها الطبيعه مثل صيروره الجسم الطبيعى نباتا ثم حيوانا ثم إنسانا فصوره النباتيه مما يستكمل بها الطبيعه الجسميه الأرضيه صائره بها نوعا خاصا يترتب عليها آثار مخصوصه غير ما ترتبت على الجسميه العامه من الشكل الطبيعى و الحيز الطبيعى و المقدار و الوضع و غيرها.

و كذا صوره الحيوانيه كالنفس الدراكه الحراكه كمال أتم و أفضل من القوه النباتيه يصير بها الجسم الطبيعى بعد استعداده الأقرب و استكماله جسما ناميا أمرا خاصا أكمل و أشرف مما كان فى المرتبتين السابقتين يترتب عليه ما يترتب على الأجسام

عموما من التشكل و الحيز و التقدر و التكيف بالكيفيات المحسوسه و غيرها و على الأجسام النباتيه خصوصا من النمو و التغذى و التوليد و هى اللواحق الحيوانيه من المشى و الشهوه و الغضب و الأكل و الجماع و غيرها.

و هلم إلى كمال لا يكون فوقه كمال آخر للجسم الطبيعى فيترتب عليه ما يترتب على كل كمال من اللواحق العامه و الخاصه مع لواحق مخصوصه يختص به لا يوجد فى غيره- و الضرب الآخر منهما ما هى لواحق غير كماليه لا يصلح أن يكون غايات أخيره و لا متوسطه للطبيعه بل يكاد أن يكون من اللوازم الضروريه للوجود العام الجسمى مثل المقدار الخاص و الشكل الخاص و الحيز الخاص.

فإن مجرد الجسميه مما يقتضيها من غير أن يصير أمرا مخصوصا فهى مكثرات العدد لا محصلات الأنواع و تكثيرها لأعداد الإنسان و أعداد الفرس مثل تكثيرها لأعداد الجسم و أعداد النبات و الحيوان.

فالضرب الأول عندنا و عند المعتبرين من المشاءين هى المسماه بالصور النوعيه- و الطبائع الجسميه.

و الضرب الثانى هى العوارض الخارجيه و الأولى لكونها متقدمه فى الوجود على الجسم الطبيعى بالمعنى الذى هو ماده و محصله للأنواع التى يخصها هى يكون لا محاله جواهر لأن عله تقوم الجوهر وجودا و محصل تجوهرها يكون جوهرا لا محاله- و أما الثانيه فلتأخرها عن الأنواع و لحوقها بعد تمامها أو كمالها الإضافيه يكون أعراضا لكون محالها غير متحصله القوام بها فتدبر

قاعده عرشيه-

إذا تركب أمر تركيبا طبيعيا له وحده طبيعيه من أمرين- أحدهما متيقن الجوهريه و الآخر مشكوك فيه الجوهريه و أردت أن تعلم حال الآخر أ هو جوهر أم عرض فانظر فى درجه وجوده و مرتبه فضيلته فى المعنى و الحقيقه

بحسب الآثار المترتبه على وجوده بما هو وجوده فإن كان وجوده أقوى من وجود ما- تحققت جوهريته لما يتراءى من الآثار التى ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك المتحقق جوهريته.

فاعلم أن نسبه التقويم و العليه و التقدم إليه أولى من نسبه التقوم و المعلوليه و التأخر بالقياس إلى قرينه و لقرينه الأولى عكس ذلك بالقياس إليه بعد أن تحقق عندك- أن لا بد فى كل تركيب نوعى أو صنفى من ارتباط ما بالتقدم و التأخر و العليه و المعلوليه- بين جزأيه و إلا لم يكن نوعا و لا صنفا إلا بمجرد التعمل الوهمى و إن كان وجود الأمر الآخر الذى لم يتنقح عندك بعد أنه جوهر أو عرض أضعف من وجود ذلك الأمر الجوهرى و رتبته أنقص.

فاعلم أن ذلك الأمر مستغنى القوام عنه فيجب أن يكون هذا متأخر الوجود عن وجود ذلك محتاجا إليه معلولا له فيكون إما ماده له أو عرضا قائما به إذ لو كان هذا جوهرا غير محتاج إليه و ذلك أيضا كان مستغنيا عنه فلم يكن بينهما ارتباط و ائتلاف ما طبيعى أو غيره و إن كان عرضا قائما بغيره فكذلك عاد خلاف المفروض جذعا

فصل (۴) فى إيراد منهج ثالث لإثبات جوهريه الصوره النوعيه

اشاره

و هو من جهه كونها أجزاء لماهيات الأجسام الطبيعيه المحصله.

تقريره أن الصور إذا تبدلت فى الأجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو فليست الصور أعراضا إذ الأعراض إذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها ماهيه الشى ء فما يتبدل بتبدله جواب السؤال عن الشى ء الجوهرى بما هو يكون جوهرا لا عرضا و إلا لكان الجوهر متحصل الحقيقه من عرض.

و البحث عليه نيابه عن القدماء الذاهبين إلى عرضيه كل ما يحل فى غيره- أن من الأعراض ما يتغير بتغيره جواب ما هو فإن الحديد قبل أن يحصل فيه هيئه

السيف إذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بأنه حديد أو بحد الحديد.

ثم إذا حصلت فيه الهيئه السيفيه فسئل أنه ما هو لا يجاب بأنه حديد بل بأنه سيف و لا يحصل فيه إلا الأعراض(۱) كالشكل و الحده و غيرهما و هكذا الطين إذا جعل لبنات و بنى منها بيت لا يجاب بأنه طين بل بأنه بيت و لم يحدث فيه إلا اجتماع و هيئات و هى أعراض فقد علم أن تبدل الحدود لا مدخل له فى كون المتبدل فيه جوهرا أو عرضا.

و لا يجوز لأحد أن يقول هذه الهيئات جواهر لأنها خروج عن الفطره و لا أن مجموع الأعراض يصير جوهرا بعد الانضمام و هل كان الثوب الذى اتخذ من القطن إلا قطنا أحدثت فيه هيئات بالفتل و النسج فإذا سئل بعد صيرورته ثوبا أنه ما هو لا يتأتى أن يقال إنه قطن بل إنه ثوب و على هذا القياس أمثاله و نظائره.

فعلم أن من الأعراض ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فتبدل الحدود لا مدخل له فى كون المتبدل فيه جوهرا أو عرضا فسقط الاحتجاج بهذا الطريق.

بحث آخر-

ثم إن الاصطلاح المذكور فى رسم الجوهر و العرض و فى خاصيه كل منهما- لم يكن بتبدل الجواب و عدم تبدله و أما الضابط فى كون محل العرض متقوما بنفسه و محل الجوهر متقوما بما حل فيه و لزوم كون ما حل فى الموضوع المستغنى عن ذلك الحال عرضا و ما حل فى المحل الذى يتقوم به صوره و جوهرا فلا يوجب هذا المعنى فإن ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب الماهيه بخلاف ما ذكر هاهنا.

فإن الحال لا يجوز أن يكون مقوم حقيقه المحل و كيف يكون الشى ء جزء

۱- لا يخفى أن الأعراض من الآثار المترتبه على الصوره يترتب على السيف ما يترتب على الحديد و زياده فلا بد فى هذه الزياده من مبدإ كمالى فتبدل الأعراض كاشف عن تبدل أمر جوهر فلهذا يتغير الجواب عن السؤال بما هو فلا تغفل، إسماعيل رحمه الله

ما يحله و المعقول من ماهيه المحل غير المعقول مما هو من أحواله فليس كون المحل مفتقرا إلى ما يحل فيه من الصور إلا باعتبار تقوم الوجود لا ـ الحقيقه فيرجع الكلام إلى المنهج المقدم و البحث فى حاجه المحل إلى بعض ما يحله و استغناؤه عن الأعراض هل هو بمجرد التخصيص و عدم الخلو و اللزوم أو بأن ماهيه المحل ناقصه الوجود- يحتاج إلى مكمل جوهرى رجوع إلى الموقف الذى سبق الكلام فيه جرحا و تعديلا.

هذا ما للذاب عن الأقدمين أن يبحث مع أصحاب جوهريه الصور الطبيعيه- من المشاءين فى هذا الموقف و لنؤخر ما عندنا من الجواب إلى أن نقرر مسلكا آخر فى هذا المطلب قريب المأخذ إلى هذا المسلك استدلالا و بحثا و جوابا.

و لنذكر البحث الذى يرد عليه من شيعه المنكرين للصور فنشير إلى الجواب المناسب لأصحاب الأذهان البحثيه.

ثم نرجع إلى ما أرانا الله من برهانه و كشف على ضميرنا و فتح على قلبنا من باب رحمته و رضوانه فنظهر نبذا منه و لا نستحيى من قول الحق و إن كان فيه حيد عن المشهور

فصل (۵) فى إيراد منهج رابع فى هذا المرام

و هو أن هذه الأمور أجزاء الجوهر النوعيه و جزء الجوهر جوهر مثلا ماهيه النار ليست مجرد الجسميه بل ماهيتها مركبه من جسم و أمر آخر يحصل من مجموعهما حقيقه النار و هكذا الماء و الهواء و الحجر و الشجر و الدواب و غيرها و للخصم أن يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر أو جزء الشى ء الذى باعتبار جهه واحده جوهر جوهر.

و الأول هو المسلم و الثانى غير مسلم فإن الأبيض أو الجسم الحار من حيث

هو جسم حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال هذا الأبيض جوهر أو هذا الحار جوهر لأنهما من جهه واحده جوهر لا من جميع الجهات.

فكذا نقول حينئذ الماء يحمل عليه أنه جوهر باعتبار أنه جسم و باعتبار أنه حامل صوره و الماء ليس من جميع وجوهه جوهرا بل هو مجموع جوهر و عرض و حمل عليه الجوهريه لأجل أحد الجزءين لا لأجل أنه من جميع الوجوه جوهر كما يحمل الجوهريه على الأبيض المذكور و على الحار المذكور.

ثم لا يخفى أنك إذا عرفت الماء لا تعرفه إلا بأجزائه و لا يمكنك أن تحكم أن الماء جوهر إلا بعد أن تعلم أن أجزاءه جوهر فيتقدم العلم بجوهريه أجزائه على الحكم- بأن الماء من جميع الوجوه جوهر لا أنه مركب من جوهر و عرض.

فإذا عرفت هذا فيكون الاحتجاج بأن جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر- مصادره على المطلوب الأول كيف و الجوهريه إذا كانت أجزاء أجزائه فكما لا يعقل الكل إلا بالأجزاء فكذا لا يعقل الأجزاء إلا بأجزائها و المتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشی ء متقدم بالطبع على ذلك الشی ء.

و قد علم أن جزء الجوهر جوهر فلا يصح أن يعقل الماء إلا أن يعقل أجزاؤه- و لا يعقل أجزاؤه إلا بأنها جواهر فيلزم أن يكون إذا عقل جوهريه الماء عقل جوهريه جميع أجزائه فكيف يصح أن يثبت بعد هذا بالحجه أن شيئا من أجزائه جوهر.

و فی الجمله لا يصح لك أن تثبت أن جزء الماء جوهر إلا بأن تثبت أن الماء من جميع وجوهه جوهر لا بأنه مجموع جوهر و عرض حتى يلزم أن جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر و إنما يمكنك أن تثبت أن الماء من جميع وجوهه جوهر إذا ثبت جوهريه آحاد الأجزاء.

فقد أثبت فی هذه الحجه الشی ء بما لا يثبت إلا به.

هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابه عن الأقدمين ذكرناه بعبارته إذ لم أجد فائده فی تغيير العباره إذا كان المقصود تأديه المعنى بأی لفظ كان فلنذكر ما وعدناه

فی الجواب إن شاء الله تعالی

فصل (۶) فی دفع المناقضه التی ذکرت علی الاستدلال بالمنهجین الأخیرین

اشاره

اعلم أولا- أن من الأمور المتقرره فی مدارک المحققین أنه لا- یجوز أن یتحصل حقیقه نوعیه لها وحده طبیعیه لا- صناعیه کالبسائط الأسطقسیه و المرکبات الطبیعیه التی فاضت صورتها علی مادتها من المبدإ الفیاض باستحقاقها التی حصلت من تغیرات الماده و تطوراتها بعلل و قوی ذاتیه من مقولتین مختلفتین.

لما تقرر أن الوحده فی جمیع التقسیمات معتبره فالمقوله الواحده إما جوهر أو کم أو کیف أو غیر ذلک و أما المرکب من الجوهر و الکم فلیس جوهرا و لا کما و کذا المرکب من الجوهر و الکیف لیس أمرا واحدا بل اثنین جوهرا و کیفا.

و أما مجموعهما فلا وجود لهما حتی یکون به موجدا ثالثا یکون له عله مقتضیه و عله غائیه سوی عله هذا و عله ذاک و غایه هذا و غایه ذاک لا- بمجرد تسمیه أو اعتبار کما أن المرکبات الصناعیه لها وجودات صناعیه و وحدات اجتماعیه و فواعل تعملیه- و غایات تصنعیه لأعراض عرضیه اعتباریه.

و لهذا حکموا بأن المشتقات و ما فی حکمها کالأبیض و الأسود و الرومی و الزنجی أشیاء لا حظ لها من الوجود بالذات إنما الوجود فی نفسه فی کل منها اثنان- جسم و کیفیه أو جسم و إضافه إلی شی ء لأن الملتئم من ذات ما جوهریه و عرض ما لم یکن مجموعهما من مقوله أخری و لا لهما معا جنس واحد له فصل یحصله و امتنعوا عن تجویز أن یکون حقیقه واحده مندرجه تحت مقولتین و ما فوقهما بالذات.

اللهم إلا- بالعرض فإن الإنسان و إن صدق علیه حیوان و أبیض و طویل و قائم- و غیرها إلا أن مقوم وجوده من جمله هذه المعانی معنی الحیوان فیکون واقعا تحت مقوله الجوهر بالذات و لیس واقعا تحت مقوله أخری إلا لأمر عارض فیکون قول

الکم علیه لأجل الطول الذی عرض له قولا بالعرض.

فکذا قول الکیف علیه لأجل عروض البیاض له و هکذا فی جمیع المقولات- فهو و إن کان مندرجا تحت الجمیع بواسطه حصول أفرادها فیه لکن لیس اندراجه تحتها کاندراج نوع تحت جنسه إلا الذی دخل فی قوام ماهیته الوحدانیه و هو الجوهر و غیرها خارج عن قوام ذاته من حیث هی هی و إنما صدقها علیه صدق عرضی لامتناع دخول مقولتین مختلفتین فی قوام شی ء له وجود فطری و وحده طبیعیه.

إذا تقرر هذا فنقول لا شک أن الجسم الناری و الهوائی و الحجری و النباتی و الحیوانی و غیر ذلک لکل منها حقیقه متحصله لها وحده طبیعیه من غیر اعتبار و تعمل- و هی غیر حاله فی موضوع فیکون جوهرا واحدا غیر بسیط الحقیقه لأنها متقومه من جسمیه مشترکه فیه جمیع الأجسام و من أمر یتم بها نوعیته فلو لم یکن ذلک الأمر مندرجا کالجسمیه المشترکه تحت مقوله واحده هی الجوهر بل یکون هو فی نفسه مندرجا تحت مقوله أخری کالکیف مثلا فلم یکن بینهما ائتلاف طبیعی و اتحاد نوعی بل مجرد اجتماع.

و مثل هذا المجموع إذا اعتبره الفرض أمرا واحدا لا یکون نوعا من الجوهر و لا نوعا من الکیف و لا من إحدی المقولات العشر إذ لم یکن له حقیقه وحدانیه له وجود فائض علیه من الحق و یکون کالحجر الموضوع بجنب الإنسان و الواقع خلاف ذلک بالاتفاق العقلی.

فیجب أن یکون للنار جزء مختص جوهری غیر الجسم هو المسمی بالصوره النوعیه و کذا الماء و الأرض و الفلک و الشجر و الحیوان بل یجب أن یکون نسبه الصوره إلی الجسم بمعنی الماده کنسبه الفصل إلی الجنس من حیث یکون نسبته إلیه- نسبه الکمال إلی النقص فکما أن ماهیه المعنی الجنسی تکمل بالفصل المقسم کذلک جوهر الجسم یکمل بحسب وجوده بالصوره.

و لهذا الوجه یقال لها کمال الجسم و کمال الشی ء ینبغی أن یکون من جنسه

لا خارجا عن جنسه و كمال الجوهر ينبغى أن يكون محصلا لجوهريته و يكون أقوى جوهريه منه فكيف يكون عرضا تابعا له.

و إنما قلنا يجب أن يكون نسبتها إلى الجسم نسبه الفصل إلى الجنس لأن تلك المخصصات إنما هى مباد لفصول ذاتيه لأنواع الجسم و هذا أمر مقرر عندهم.

كما مر من أن الجنس و الفصل مأخوذان فى الماهيات المركبه من الماده و الصوره الخارجيتين و الأجزاء المحموله إنما تكون محفوظه الحقائق فى الذهن و الخارج كما مر فى مباحث الوجود الذهنى.

فإذا تقرر هذه المقدمات فنقول أما قول من قال فى أحد المنهجين أن ما لا يتبدل بتبدله جواب ما هو فهو جوهر و ما تبدل فهو عرض ليس مراده فى أى موضع كان على سبيل العموم و الكليه حتى لو فرض ماهيه كالسواد مركبه من جنس و فصل- يكون كلاهما عرضين كاللونيه و قبض البصر.

فإذا سئل عن السواد فأجيب بأنه لون قابض للبصر و إذا سئل عن غيره من الألوان فأجيب بجواب آخر يلزم كون المتبدل فيه الجواب جوهرا بل غرضه أن كل ماهيه نوعيه لها وحده طبيعيه و مع ذلك تكون واقعه تحت مقوله الجوهر بالذات و يكون له صفه مخصوصه.

فإذا أردنا أن نعلم أن الصفه مقومه له أو غير مقومه له ننظر أ يتبدل بتبدله جواب ما هو أم لا فإن تبدل فهو جوهر لا محاله و إن لم يتبدل فهو عرض إذ قد ثبت أنه صفه قائمه بمحل.

فبهذا يعلم أن صفه الناريه أى كونها بحيث تكون محرقه داخله فى قوام الجسم النارى و صفه الأبيضيه ليست داخله فى قوام الجسم الأبيض.

لست أقول إن الحيوان الأبيض إذا أخذ مقيدا بالأبيض معتبرا معه حتى يكون مجموعا من عارض و معروض لا يكون البياض داخلا فيه و لا أنه لا يتبدل حينئذ بتبدل البياض جواب ما هو كيف و البياض بحسب هذا الأخذ ذاتى داخل نسبته

نسبه الفصل.

بل أقول إن الحیوان الواحد له حد نوعی یجاب به عن ماهیته و لا یتغیر فیه الجواب عما هو یتبدل مثل البیاض و ما یجری مجراه عنه و أما المناقضه بالسیف و السریر و نحوهما فلیست هی بأنواع طبیعیه و کلامنا فی الأنواع الطبیعیه الواقعه- تحت مقوله الجوهر بالذات.

نعم الحدید ماهیه طبیعیه و الخشب نوع طبیعی لکل منهما فصل ذاتی یتبدل بتبدله جواب ما هو و لا شبهه لأحد فی أن نوعیه کل من النار و الهواء و الأرض و الماء و الدر و الیاقوت و الإنسان و الفرس نوعیه طبیعیه لکل منها علل أربع کلها بالذات لا بالعرض.

اثنتان منها مقومتا الوجود و هما الفاعل و الغایه الخارجان عن عالم التعمل و التصنع و اثنتان منها مقومتا الماهیه و هما داخلتان فی ذاته تلبست إحداهما بالأخری فی الوجود من غیر وضع واضع و اعتبار معتبر و لها فصول ذاتیه مأخوذه من أمور خاصه طبیعیه فهی المسماه بالصور.

فالصور الطبیعیه جواهر فإذا کان فی حقائق الأجسام فصول ذاتیه مختلفه هی الصور النوعیه باعتبار فإذا نسب إلی هذه الأنواع شی ء یجب أن یستند الآثار المختلفه المختصه بنوع نوع إلی تلک الصور نوعا من الاستناد و إن کان لکل نوع من الأجسام مدبر عقلی ذو عنایه من ملائکه الله الروحانیین یقوم بکلاءه هذا النوع بإذن مبدع الکل و أمره جلت عظمته.

و إذا کان لها تقویم الماده و تحصیل الأجسام أنواعا فلا یکون لها مباد فی المواد- بل یفیدها مفید من خارج فإن الاستعدادات و اللااستعدادات لیست بأمور محصله فی الخارج یتقوم بها أنواع بل هی توابع لأمور محصله یتخصص بها الجسم تخصیصا أولیا- و إنما شأنها الإعداد لأنها من جهات القوه و القبول.

و منشأ اختلاف تلک الصور فی الحقائق یرجع إلی اختلاف مبادیها المفارقه

دون اختلاف ذوات الهيوليات أو اختلاف استعداداتها فإنها مقدمه كما علمت بحسب الذات على الهيوليات و اختلافها و اختلاف استعداداتها إنما يصحح اختلاف التشخصات- و أنحاء الحصوليات لا الحقائق أنفسها.

و الحق أن مفيض وجود الكل هو الواجب القيوم كما علمت مرارا على وفق علمه بالنظام الأتم الأفضل و العقول و النفوس و غيرها جهات فاعليه يتكثر بها أنواع الحقائق المحصله و المواد و الحركات و الأزمنه و الاستعدادات جهات قابليه يتكثر بها أشخاص تلك الحقائق و أنحاء حصولاتها و أعداد تعيناتها كما ذهب إليه كافه الموحدين من العرفاء و المحققين من الحكماء هذا.

و أما معنى قول المثبتين للصور إن جزء الجوهر جوهر فهو أن ما علم مجملا ببرهان أو حدس أو فطره أنه جوهر فجزؤه لا محاله يكون جوهرا لأنه أقدم وجودا منه فيكون أولى منه بعدم الافتقار إلى موضوع و العلم بكون الشی ء جوهرا أی بصدق الجوهريه عليه لا يتوقف على العلم بكنه حقيقته و تصور أجزائه.

بل ربما يحصل ذلك بدون تصور الأجزاء تفصيلا كما أن العلم بجوهريه الجسم الطبيعی و كونه ذا أبعاد ثلاثه حاصل قبل أن يعلم أن له أجزاء و أنه مركب من هيولى و صوره هما جوهران أو أحدهما جوهر و الآخر عرض.

فقول المعترض إن العلم بجوهريه الشی ء لا- يحصل إلا- بعد العلم بجوهريه كل جزء من أجزائه غير صحيح و كذا قوله جزء الجوهر إنما يكون جوهرا إذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا محصل له فإن جوهريه الشی ء لا يكون بوجه دون وجه لأن الجوهر جنس لما تحته من الأنواع المحصله فيكون مقوما لماهيتها- و مقوم الشی ء لا ينفك عنه أصلا فی اعتبار من الاعتبارات و حيثيه من الحيثيات فالجوهر جوهر بأی حيثيه أخذت معه و على أی وجه كان.

و أما تمثيله بالجسم الحار أو الأبيض فحمل الجوهر على الجسم من حيث ماهيته حمل ذاتی و حمله على الحار و الأبيض حمل عرضی لأنهما بالذات من أفراد مقوله

الکیف و مجموع المعروض و العارض لیس أمرا واحدا حتی یکون مندرجا تحت مقوله بل هما نوعان لمقولتین کل منهما تحت مقوله أخری کما مر ذکره.

و الکلام فیما هو جوهر بالذات مقول علیه الجوهریه قولا ذاتیا لا عرضیا و کل ما هو جوهر بالذات لا ینفک عنه الجوهریه علی أی وجه کان من وجوهه بعد ما انحفظت ذاته عن الازدواج مع غیرها من الأوصاف الزائده علی ذاته و جزء الجوهر أی الواقع تحت جنس الجوهر لا بد و أن یکون جوهرا و إلا فیلزم أن یکون المرکب المعلول مستغنی القوام ذاتا و وجودا عن الموضوع و ما هو جزؤه و علته و أقدم وجودا منه بالطبع محتاجا إلیه و العله یجب أن یکون أقوی و أوکد وجودا من معلولها هذا خلف.

و أما تجویز کون جزء الجوهر عرضا قائما بجزئه الآخر الجوهری فهو أیضا من مجازفات من أهمل شرائط الوحده الطبیعیه فی الأنواع المحصله و اشتبه علیه حال الترکیب التأحدی الذی بین الماده و الصوره بحسب فعل الطبیعه بالترکیب التألیفی الذی بین الموضوع و العرض بحسب فعل الصنعه.

و ذلک لأن أحد الجزءین إذا کان ذاتا جوهریا مستغنی القوام عن ما یقوم به فیکون تام النوعیه فلا یفتقر فی وجوده إلی ما یضمه و ما یضمه إنما یضمه بعد مرتبه وجوده فلا یحصل منه و مما یضمه فی مرتبه أخیره ذاتا واحده مندرجه تحت مقوله الجوهر فیکون المجموع مجموع جوهر و عرض فالجوهر متقدم و العرض متأخر- و الذات الواحده لا تکون متقدمه و متأخره معا.

کیف و لو کان المجموع جوهرا واحدا له ذات واحده غیر ذات هذا الجوهر- و هذا العرض و له جوهریه غیر جوهریه جزئه بناء علی أن ذاته غیر ذات کل منهما- فعند حصول جزئه الجوهری لم یوجد بعد و إنما وجد بعد وجود العرض فیکون العرض سببا لوجود الجوهر متقدما علیه هذا محال و إن لم یکن العرض قائما به بل بغیره جزءا کان ذلک الغیر أم خارجا و ذلک قوام العله یجب أن یکون أقوی و أتم و

العرض مطلقا أضعف قواما من أى جوهر كان و كذا يلزم تركيب موجود وحدانى من مقولتين و قد مر فساده

تحصيل عرشى

قد سبق منا ما أفادنا الله بالهامه و فاض على قلبنا بتأييده فى مباحث الماهيه ما يتنور منه و ينكشف أن الصور النوعيه هى محض الوجودات الخاصه للجسمانيات و الوجود بما هو وجود ليس بجوهر و لا عرض و ذلك لما أشرنا إلى أن فصول الجواهر متحده الماهيه فى المركبات العينيه مع الصور الخارجيه و الجنس ليس بجنس لفصله المقسم- بل من لوازمه التى يعمه و غيره.

فجنس الجوهر و إن كان مقوما للأنواع المركبه الجوهريه لكنه عرضى خارج عن فصولها و صورها المأخوذه عنها تلك الفصول فالصور الطبيعيه ليست ماهيه جوهريه لكنها مفيد القوام للأجسام الجوهريه فلا- يكون إعراضا بل هى أعلى ذاتا من الاندراج تحت إحدى المقولات فلبساطتها و نوريتها و كونها مبادى الآثار الخارجيه- يتحدس اللبيب الفطن بعد تذكر أصول سابقه فى أوائل هذا الكتاب أنها هى الوجودات العينيه المحصله التى تحصل الأنواع و تميز بعضها من بعض و هى بنفسها متحصله و متميزه كما هو شأن الوجود المنبسط على هياكل الماهيات البسيطه و المركبه- حيث إنه متمايز الآحاد و الأفراد متفاضل المراتب و الدرجات بنفسه لا- بأمر يلحقه- و تمايز الماهيات و تفاصلها تابعه لتمايز آحاد الوجودات و أفرادها و تفاصل مراتبها و درجاتها.

و أما حاجه الوجودات الصوريه إلى الهيولى فهى ليست بحسب أنفسها و إنما يحوجها إلى الماده ما يلحقها و يلزمها من العوارض المسماه عند القوم بالعوارض المشخصه من الكيف و الكم و الوضع و الأين و غيرها و هى من علامات التشخصات و إنما التشخص بنفس الوجود لأن تشخصه بنفسه و تشخص الأشياء به كما أن وجوده بنفسه و موجوديه

الأشياء به فهو تشخص و متشخص و مشخص كما أنه وجود و موجود و موجد كل منهما باعتبار فانظر

فصل (۷) فی أن تقويم الصوره الطبيعيه للجسميه ليس على سبيل البدل

اشاره

لما كانت الصوره الجرميه تتبدل بتبدل الصوره لما علمت أن نسبتها إلى الجسميه- نسبه الفصل إلى الجنس و الفصل متقدم على الجنس وجودا فمهما تبدل المتقدم يتبدل المتأخر دون العكس.

و لما صرح الشيخ أيضا فی التعليقات و غيرها بأن كل صوره تحدث من الصوره الطبيعيه يحصل معها مقدار آخر و امتدادات أخرى فيحصل معها اتصال جوهرى آخر.

فلا ينبغى لأحد أن يقول إن الصور الطبيعيه تقوم وجود الجسم على سبيل البدل كما أن الجوهر المتصل يقوم الهيولى حتى يكون الجسم بالقياس إلى الصور الطبيعيه كالهيولى بالقياس إلى الصور الامتداديه فإن الجسم جزء الاتصال القابل لفرض الأبعاد الثلاثه و إذا تبدل الاتصال الصورى يتبدل الصور الطبيعيه بتبدل الجسم أيضا فيحدث مع كل صوره طبيعيه جسم آخر فليس الجسم كالهيولى التى يبقى نفسها و يقبل حدودا مختلفه يقومها على سبيل البدل.

و السر فی هذا أن كل حال عرضا كان أو صوره يحتاج فی لوازم تشخصه إلى المحل إلا أن العرض كما يفتقر إلى المحل فی تشخصه كذلك يفتقر إليه فی نوعيته لأن حقيقته حقيقه ناعتيه فالموضوع يقوم حقيقه العرض كما يقوم شخصيتها و الصوره بحقيقتها تقوم وجود محلها الذى هو الماده حيث كانت الجسميه نوعا واحدا محفوظه الحقيقه فی حدود الامتدادات و مراتب المقادير المختلفه صغرا و كبرا.

فالهيولى تنحفظ شخصيتها بانحفاظ نوعيه الصوره الاتصاليه فهى بنوعيتها تقوم الهيولى و تشخصاتها متقومه بها و هذا بخلاف الجسم بالقياس إلى الصور الطبيعيه

المتخالفه الأنواع فإن كل صوره طبيعيه إذا كانت بنوعيتها مقومه للجسم- فإذا تبدلت نوعيتها إلى نوعيه صوره أخرى زالت الجسميه أيضا إلى جسميه أخرى و لأن الهيولى لما كانت أمرا بالقوه مبهمه الذات و الحقيقه يكفى فى تشخصها مطلق الصور و أما الجسم بما هو جسم فهو ماهيه نوعيه تفتقر فى تشخصها إلى صوره مخصوصه فزوال الصوره المخصوصه يوجب زوالها و لا يوجب زوال خصوصيات الصوره و لا نوعياتها زوال الهيولى ما دام يبقى مطلق الصور.

تفريع

و من هاهنا حكموا بأن الشجر إذا قطع و الحيوان إذا مات فقد عدم الجسم- الذى كان موجودا مع الصوره النباتيه أو الحيوانيه و حدث جسم آخر بخلاف الهيولى الأولى فإنها مستمره.

و هذا أيضا موضع الخلاف بين الفريقين لأنه متفرع على الخلاف بين جوهريه الصور و عرضيتها و كذا ما مر فى مباحث الماهيات من أن الجنس و الفصل مجعولان بجعل واحد فى المركبات كما فى البسائط و عند أتباع الإشراقيين جعل كل واحد منهما غير جعل الآخر و التزموا ذلك.

مع أنهما من الأجزاء المحموله و الحمل عباره عن الاتحاد فى الوجود لما زعموا أن الشجر إذا قطع زال عنه الفصل أى النامى و بقى فيه الجنس و هو الجسم- و كذا فى الحيوان إذا مات و الجسم إذا انفصل و قد أسمعناك ما يفى بتحقيق هذا المقام هناك فتذكر

فصل (۸) فی أن مرتبه وجود الصوره الطبیعیه متقدمه علی مرتبه وجود الصوره الجسمیه

اشاره

قد مضی من الأصول ما یستفاد منه هذا المقصد إلا أنا نبینه تبیینا آخر فنقول- إنه من المحال أن یکون الجسم المؤلف من الهیولی و البعد المنبسط فی الأطراف مطلقا أمرا قائما بالفعل ثم یلحقه کونه علی مقدار خاص و شکل خاص و مکان خاص- و علی امتناع لقبول الخرق و الالتیام أو عدم امتناع لهما.

أما علی نهج السهوله أو الصعوبه لأن مقتضی الجسم بما هو جسم بمعنی أنه لیس یوجد فیه إلا الهیولی و الصوره الامتدادیه هو مکان مطلق و شکل عام جنسی و مقدار کذلک- و بالجمله مقتضاه من کل صفه أمر عام لا وجود له إلا فی الذهن إذ وجوده کذلک لا یکون إلا فی العقل کما علمت إذ ما لا ینفک وجوده عن خصوصیات أوصاف متخالفه بالنوع و ما یقتضیها من الصور المتخالفه الحقیقه فلا یجوز فرضه قائما بالفعل مجردا عن ما یخصصه بإحدی هذه الصفات و لا سابقا علیها و إن لم یکن سبقا زمانیا بل یکون سبقا ما بالطبع و ما یضاهیه إلا فی العقل و محال وجود ما هذه صفته إلا مقترنا بإحدی الخصوصیات لا مجردا عنها و لا متقدما علیها أصلا.

فمحال أن یکون الصوره الطبیعیه متأخره عن الجسمیه و لا أن تکونا متکافئتین- من غیر تقدم و تأخر لإحداهما علی الأخری إذ یلزم منه أن یقوم الهیولی الصوره الجسمیه- علی انفرادها و الصوره الطبیعه علی انفرادها.

و هذا من المستحیلات لأن الماده الواحده البسیطه لا یجوز أن یقومها الصورتان- لأن فی تقویم إحداهما إیاها غنی عن تقویم الأخری إذا کانتا فی درجه واحده کما یستحیل أن یقوم معنی واحد جنسی فصلان منطقیان و لیس الحال فی الحساس و

المتحرک بالإراده للحیوان هذا الحال بل هما لازمان لفصل واحد عبر بهما عنه کما بین فی موضعه.

فیجب أن یتقوم الصوره الامتدادیه أولا بالصوره الطبیعیه فیتنوع الجسمیه نوعا خاصا ثم یقوم الماده و الجسم الذی یقومه الصوره الطبیعیه تقویما فی الوجود- غیر الجسم الذی یترکب منهما و هو الذی یقومه الصوره الطبیعیه بحسب الحد و الماهیه.

و قد علمت الفرق بین المعنیین فهذا الجسم هو معنی ثالث غیر الجسم بمعنی الماده و غیر الجسم بمعنی الجنس إذ هو متأحد من هذه الأمور الثلاثه الهیولی و الصورتین تأحدا بالفعل لا بفرض فارض کتأحد الجسم بالزنجی أو الأبیض فإن اتحاد الهیولی بالصورتین فی المصوره لیس کاتحاد الجسم بالحراره فی الحار و کاتحاد الإنسان بالکتابه فی الکاتب فإن لکل منهما قواما بالفعل مجردا عن الحراره و الکتابه بخلاف حال الهیولی مع الصوره.

و لهذا یکون الاتحاد هاهنا بالذات و هناک بالعرض و هذا الاتحاد یجعل الأمر الجنسی أمرا نوعیا فهو اتحاد نوعی و اتحاد الجسم بالحراره لم یجعل الجسم أمرا نوعیا بعد تحصله بما یلحقه لحوقا طبیعیا ذاتیا و اتحاده بما یقومه نوعا خاصا تام التحصل و الخصوصیه فلا یکون اتحادا نوعیا.

فانظر أ یجعل الکتابه ما ینضاف إلیه أمرا یحتاج إلیه الکتابه فی تحصله نوعا بل شخصا أیضا فإن الإنسان ما لم یتحصل شخصا معینا لم یتصف بالکتابه و لا بالبیاض- و غیره من العوارض المتأخره فقد ثبت أن المعنی الملتئم من الهیولی و الجوهر الامتدادی فقط وجوده کوجود الجنس فی أن یفتقر إلی ما یکمله و یحصله نوعا من الأنواع الطبیعیه و إن لم یکن جنسا بالحقیقه فإن الجنس المحض ما یکون غیر تام المعنی لا فی الذهن و لا فی العین و الجوهر الممتد فقط و إن کان تام المعنی فی الذهن- إلا أنه لیس تام الحقیقه فی الخارج بل لنقص وجوده یحتاج إلی ما یحصله و یوجده

نوعا کاملا يترتب عليه آثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسميه و هكذا إلى أن يتم و يكمل تماما و كمالا لا مزيد عليه بحسبه فيكون نوعا حقيقيا مطلقا.

فإذا كان كذلك يجب أن يحصله أمر صورى هو إحدى الصور الطبيعيه و المحصل للشى ء يكون أقدم وجودا و أقوى قواما و تحصلا فالصوره الطبيعيه متقدمه على الجسميه- تقدما بالعليه و على المركب من الثلاثه تقدما بالطبع أو بالماهيه.

و هاهنا شک مشهور

و هو أن الهيولى أمر واحد فكيف اختصت ذاتها بصوره طبيعيه دون صوره أخرى طبيعيه و قد مر أيضا شبه هذا السؤال و هو أن اختلاف الأجسام بالآثار إذا كان منشؤه اختلاف الصور فما سبب اختلاف الصوره عليها بعد اتفاقها فى الجسميه.

و نحن قد أشرنا إلى ما ينفسخ به هذا الإيراد لأن مبناه على الغفله عن جوهريه الصور النوعيه و تقدمها فى الوجود و الجعل على الجسم بالمعنى الذى هو ماده متفقه الحقيقه فى الكل.

و أما الجسم بالمعنى الذى هو محمول على سائر الأنواع الجسمانيه فليس هو واحدا متفقا فى الكل و إنه يتحصل بفصول مأخوذه عن الصوره و يكون فى كل منها بمعنى آخر.

و أما اختلافات تلك الصوره أو الفصول فهى بذواتها و بجهات راجعه إلى مباديها الوجوديه لا بصور و فصول أخرى لأنهما معان بسيطه غير ملتئمه من ماده و صوره أو جنس و فصل.

و بالجمله فالوجود بحسب مراتب تقدمه و تأخره و كماله و نقصه فى ذاته أصل كل اختلاف و منشأ كل حقيقه و نعت و وصف ذاتى أو عرضى.

ثم إن ما يختلف من الهيوليات و الجسميات اختلافا نوعيا أعنى اختلافا بالفصول

و الصور كهيوليات الأفلاك و جسميَاتها المختلفه و هيولى العناصر و طبايعها النوعيه- فالأمر فيهما واضح لعدم تقدمها ذاتا و لا زمانا على تلك الطبائع الخاصه.

و أما الهيولى بما هى واحده بالنوع بالجسميه المشتركه أو واحده بالشخص- كما زعمه قوم ثم يتصور بصوره بعد صوره فباستعدادات تلحقها و يختلف بها من أسباب علويه بإعداد الحركات الدوريه كما ينكشف فى موضعه إن شاء الله

فصل (۹) فى أن وجود الصور الطبيعيه و القوى الجسمانيه ليست فى أطراف و نهايات للأجرام

اشاره

إن الصور و القوى لا- يجوز أن يختص فى الجسم بحد غير منقسم منه كنقطه أو سطح بل يجب أن يكون ساريه فيه إذا كانت تحل فى الجسم بما هو جسم أى فى نفس ذاته المنقسمه إذ لو كانت موجوده فى حد منه غير منقسم لا فى الجسم كله لزم أن يكون لذلك الحد وجود منحاز عن وجود الجسم فلا يكون نهايه له هذا خلف.

و لأن من الأجسام ما ليس له حد خطى أو نقطى كالكره و أشباهها و الجسم المستدير الفلكى لم يتعين فيه نقطه و لا- خط كالقطب و المحور ما لم يتحرك فلو كان وجوده القوه المحركه فى تلك النقطه أو ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود الحركه بمرتبتين و هذا ممتنع فبقى أن وجودها ليس فى أمر غير منقسم.

ثم إنك قد علمت أن المقدار و الوضع من لوازم الأجسام بل من مقوماتها كما ذهب إليه جماعه من المعتبرين فإذا قارن الجسم أمر لا- يصح أن لا- يوجد له المقدار- و الوضع و ما يجرى مجراهما و إلا لم يكن وجوده فى الجسم من حيث هو جسم بل مع زياده معنى غير منقسم كالأبوه و أمثالها فيجب أن يعرض للطبائع و القوى الجسمانيه هذه الأمور بالعرض و ليست مقارنه القوى و الصور للوضع و المقدار و ما

يجرى مجراهما من الجسم كمقارنتها للسواد و الحركه و ما يشابههما.

إذ ليس هـذه الأمور حالها حال مثل المقدار و الوضع بالقياس إلى الجسم و ما يقوم به فإنه يرتفع بارتفاعهما الجسم و ما يقوم به و لا يرتفع بارتفاع مثل السواد و الحركه.

فلهـذا لاـ يـؤثر مثـل هـذه الأـمور في القوى و الصور و الأـعراض الموجوده فى الجسم كمـا لاـ يؤثر فيه إذ لو كـانت مؤثره كـان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما يؤثر.

أ و لا ترى أنه إذا عـدم المقدار أو الوضع أو الشـكل من الجسم لم يبق الجسم و لا القوه الموجوده فيه أو العرض الموجود فيه و إذا عدم نصف المقدار عدم نصف السواد و لا كذلك السواد مع غيره كالحركه فليس إذا عدم السواد عدم الحركه و لا إذا عدم نصفه عدم نصفها

تلويح عرشى

و ممـا يجب أن يعلم هاهنـا أيضا أن الوحـده فى بعض الأشـياء عين الانقسام- كالعـدد أو عين قبول الانقسام كالزمان و المقادير فـإن حقيقه العـدد التى بهـا تحصـله و قوامه هى نفس المنقسم إلى الوحـدات لاـ أمر يعرضه الانقسـام إليهـا و حقيقه الزمـان كما سيجى ء نفس الاتصـال المتجـدد الغير القـار و حقيقه المقـدار نفس الكميه الاتصـاليه- التى لها قوه الانقسام و فى بعض الأشـياء تغـاير الانقسـام سواء ينافيهـا أو يجامعها من جهتين لا من جهه واحـده و إلا لكان عـددا فالأول كالواجب الوجود و كالعقول- و كنفس جهه الوحده و الثانى كالأشياء التى لها جهه تمام و جهه نقص.

فالفلك و الحيوان مثلا لكل منهما جهه جسـميه بها يقبل الانقسام بالقوه أو بالفعل و هى الجهه التى بها يكون كل منهما ناقصا و جهه نفسيه أو عقليه بها لا تقبل الانقسام لا بالقوه و لا بالفعل و هى الجهه التماميه التى بها يكون تاما فالفلك من حيث

فلكيته التى تمامه لا يصلح لأن يصير فلكين أى تصير النفس ذا نفسين و الحيوان بما هو حيوان لا يصلح لأن يصير حيوانين أعنى ذا ذاتين و إنما صار جسميه كل منهما قابله لأن يصير جسمين لأن بمجرد الجسميه لا يصير الشى ء ذا حقيقه تامه لأن وحدتها كما علمت عين قبول الكثره و تمامها عين النقصان.

و من هاهنا علم أن الجسم بما هو جسم كالجنس و أما الصور الطبيعيه فهى أيضا ذات جهتين جهه قبول الانقسام و جهه عدم الانقسام و هى متفاوته بحسب غلبه إحدى الجهتين على الأخرى.

فكلما كانت أنزل مرتبه و أشد إلصاقا بالجسميه و أقرب درجه إلى الماده الأولى- و أبعد وجودا عن وجود الفاعل الأول فهى أقبل للكثره و الانقسام و أبعد عن التمام- و كلما كانت عكس هذه الأوصاف عليها أغلب فهى أقبل للوحده و أقرب إلى التمام و أمنع عن قبول الخرق و الالتيام و ألصق بعالم الصور المجرده عن الأبعاد و الأجرام- و كذلك حكم الأعراض و الكيفيات فإن بعضها أبعد عن الوحده و التماميه من بعض- فإن السواد و البياض ليسا كالكره و الدائره إذ يتصور لكل من هاتين وحده و تماميه بحسب الواقع و أما فيهما فليس شى ء من الوحده و التماميه إلا بحسب المقايسه و الاعتبار.

فالموجود من الشكل فى كل جزء من أجزاء الجسم المشكل جزء منه و تمامه موجود فى كليه الجسم و كليه الجسم الذى له وحده طبيعيه غير موجود فى كل جزء من أجزائه و ليس كذلك حال مثل السواد(1) و البياض.

۱- أقول و السر فى ذلك أن مثل السواد و البياض كله مساو لجزئه فى الاسم و الحد- بخلاف الشكل فإن نصف الكره مثلا ليس بكره و هكذا سائر أجزائها بخلاف أجزاء السواد- فإنها سواء و منشأ ذلك أن السواد و أمثاله لشده لصوقها بالجسم تكون حاله فى الجسم بما هو جسم و من حيث ذاته المنقسمه و أن الشكل مثلا ليس بهذه المثابه من اللصوق بالجسم و لهذا لا يكون الجسم بما هو جسم فى كونه محلا له بل لا بد فيه من حيثيه أخرى مثل كونه محاطا بالحد الواحد أو الحدود مثلا فافهم، إسماعيل رحمه الله

و أما القوى الجسمانيه فإن كان لها تمام و معنى زائد على أنها قوه فى الجسم- فإنها موجوده فى كليه الجسم و أما أجزاؤها ففى أجزاء الجسم فالنفس من حيث إنها قوه فى الجسم فلها أجزاء بحسب أجزائه الشريف من أجزائها فى الشريف من أجزاء الجسم كالقلب و الدماغ و الخسيس من أجزائها فى الخسيس من أجزائه كالعقب و العجز.

هذا إذا اعتبر الأجزاء المختلفه للبدن و أما إذا اعتبر أجزاؤه المتشابهه المقداريه فليس بإزائها من النفس إلا قوه متشابهه ساريه فى الجميع على نحو واحد متشابه و كأنها هى المسماه بالطبيعه التى عرفت بأنها مبدأ أول لحركه ما هى فيه و سكونه بالذات لا بالعرض أو ما هو كالآله للطبيعه و هو الميل فإن تلك الطبيعه قوه من قوى النفس ساريه فى الأجسام ذوات النفوس و هى فى البسائط صوره نوعيه مبدأ فصل أخير و فى المركبات سيما ذوات النفوس ليست صوره مقومه بل حكمها حكم سائر القوى و الكيفيات.

و أما النفس من حيث إنها أمر فى نفسها تامه الحقيقه مع قطع النظر عن أنها قوه فى الجسم أو مباشره لتحريكه أو تدبيره فليست هى ذات تجز من هذه الحيثيه- و لا- لها أجزاء فى أجزاء الجسم لأنها ليست ناقصه كأجزائها أو قواها التى توجد فى الجسم فحكمها حكم الذوات المفارقه عن المواد و من حيث لها قوه ساريه فيه فهى أمر منقسم بانقسامه فما أشبه حال النفس بأمر مركب من ماده و صوره أو حيوان متألف من بدن و نفس لأنها ذات جهتين إحداهما قوه ساريه فى البدن حكمها حكم سائر الصور الطبيعيه و الأخرى غير ساريه فيه كالمفارقات.

فهذا حال النفوس المجرده الذوات و أما غيرها فجهه الوحده فيها ضعيفه مغلوبه- كالنباتات و رب حيوان كالحيات إذا جزى بقسمين توجد فى كل واحد من قسميه- قوه محركه حساسه زمانا مديدا كما يوجد فى كل من قطعتى بعض الأشجار قوهناميه يظهر فعلها عند الغرس

فصل (۱۰) فی الإشاره إلی نحو وجود الأشیاء الکائنات

قد علمت مما سبق بعض الأسباب القریبه لوجود الأمور الطبیعیه و هی الماده الأولی و الصوره و انجر البحث فی تلازمهما إلی إثبات السبب العقلی الفاعلی للأجسام- و ستقف فیما یرد علیک من مباحث الحرکات الکلیه إثبات الغایات العقلیه و هما سببان قاصیان لوجود الکائنات التی هی تحت السماویات فلو کان وجود هذه الأشیاء علی وجه یصح حصولها من ذینک السببین المفارقین فقط من غیر حاجه إلی سببین مفارقین- لکانت سبیلها أن یبقی و یدوم و لکانت علی تمامها اللائق فی أول تکونها فکان أولها عین آخرها و لکن لما کان قوامها من ماده و صوره و کانت مع ذلک متضاده الصور- متفاسده الکیفیات الأولیه و کل ماده لکونها قوه قابله.

فإن من شأنها أن یوجد لها هذه الصوره و ضدها صار لکل واحد من هذه الأجسام حق و استیهال بصورته و حق و استیهال بمادته فالذی له بحق صورته أن یبقی و یدوم علی الوجه الذی له و الذی له بحق مادته أن یتغیر و یوجد لها وجود مضاد لوجوده الذی کان لها و إذا کان لا یمکن أن یوفی هذان الحقان معا فی وقت واحد إذ لا یمکن أن یتصور الماده بصور متضاده فی زمان واحد.

بل نقول إن جمیع صور الموجودات التی فی هذا العالم کانت فی العالم العقلی بإبداع الواجب تعالی إیاها کما ستعلم و قد مرت الإشاره إلی وجود هذه الصور وجودا مفارقا و کان وجود الفاعل الأول یقتضی تکمیل الماده بوجودها فی هذا العالم- لأنه من التوابع المتأخره علی سبیل الفیض و کان إیجادها فی الماده علی سبیل الإبداع مستحیلا إذ هی غیر متأتیه بل متعصیه لوجود صورتین معا فضلا عن تلک الکثره- فقدر بلطیف حکمته حرکه دوریه و زمانا غیر منبت و ماده مستحیله من صوره إلی صوره و لزم ضروره أن یوفی هذه إلی مده و ذا إلی مده فیوجد هذه و یبقی مده ما

محفوظه الوجود.

ثم يتلف و يوجد ضدها ثم يبقى ذلك مده ثم يفنى و هكذا فإنه ليس وجود أحد الضدين أولى من وجود الآخر و لا بقاؤه أولى من بقاء الآخر فلكل منهما قسط من الوجود و البقاء.

و أيضا لما كانت الماده مشتركه بينهما فلكل منهما حق عند الآخر و يكون عنده شى ء ما لغيره و عند غيره شى ء ما له فعند كل منهما حق ما ينبغى أن يصير إلى صاحبه فالعدل فى هذا أن تؤخذ مادته فتعطى لذلك و لذاك أن تؤخذ مادته فتعطى لهذا و تتعاقب الماده بينهما فلأجل الحاجه إلى توفيه العدل فى هذه الموجودات لم يمكن أن يبقى الشى ء الواحد دائما على أنه واحد بالشخص كما قيل شعرا-

از آن سرد آمد اين كاخ دل آويزكه چون جا گرم كردى گويدت خيز

فجعل بقاء الدهر على أنه واحد بالنوع و هكذا بقاء الماده الأولى و الحركه الأولى و الزمان الذى بها وجود هذا العالم فإن لكل منها وحده كوحده الجنس و كل باق بالمعنى لا بالعدد فيحتاج فى أن يوجد إلى أشخاص بعد أشخاص فيوجد أشخاص ذلك النوع مده ثم يتلف و يقوم مقامها أشخاص أخر منه فيبقى مده ثم يتلف و يقوم مقام الأشخاص السالفه أشخاص أخر أيضا من ذلك النوع و على هذا المثال إلى ما شاء الله و أراد

فصل (۱۱) فى الإشاره إلى الصور الأول و ما بعدها و إلى نحو بقاء الفاسدات

منها أن من الصور ما هى أسطقسات.

و منها ما هى كائنه عن اختلاطها فمن هذه ما هى عن اختلاط أكثر تركيبا.

و منها ما هى اختلاط أقل تركيبا.

و أما الأسطقسات فإن المضاد المتلف لكل واحد منها هو من خارجه فقط إذ كان لا ضد له فى جمله جسميته و أما الكائن عن امتزاج أقل تركيبا فإن المضادات

التی فیه یسیره و قواها منکسره ضعیفه فلذلک صار المضاد المفسد له فی ذاته ضعیفا قلیل التأثیر لا یتلفه إلا المفسد من خارج فصار المفسد له أیضا من خارج و ما هو کائن عن امتزاج بعد امتزاج و عن اختلاط أکثر ترکیبا فبکثره المتضادات فیه و تراکیبها یکون تضاد المختلطات فیه أظهر و أقوی المتضادات فیه قویه.

و أیضا لما کان حصولها من أجزاء و أبعاض غیر متشابهه لم یمتنع أن یکون منها تضاد و تفاسد فیکون المضاد المتلف له من خارج جسمه و من داخله و ما کان من الکائنات یتلفه المضاد من خارج فإنه لا یتحلل من تلقاء نفسه دائما مثل الماء و الحجاره فإن هذین و ما جانسهما إنما یتحللان من الخارجیات فقط و أما غیرها من النبات و الحیوان فإنها تتحلل من أشیاء متضاده لها من داخل و أشیاء مضاده لها من خارج.

فلذلک إن کان شی ء من هذه یتعلق عنایه الله بأن یبقی صورته مده ما أعطاه قوه تخلف بدل ما یتحلل من جسمه دائما و یکون ذلک شیئا یقوم مقام ما یتحلل و لا یمکن إلا بأن ینجذب إلی جسمه جسم آخر یتصل به فیخلع عن ذلک الجسم صورته- التی کانت له و یکتسی صوره هذا الجسم بعینه فجعلت فی هذه الأجسام لصورها قوی أخری هی الغاذیه و ما یخدمها و یعینها حتی صار کل جسم من هذه الأجسام یجتذب إلی نفسه شیئا ما مضادا له فینسلخ عنده تلک الضدیه و یقبله بذاته و یکسوه الصوره التی هو متلبس بها إلی أن ینفد هذه القوه منه فی طول المده فیتحلل من ذلک الجسم ما لا یمکن للقوه الجابره أن یرد مثله فیتلف.

فبهذا الوجه ینحفظ الأجسام من المتلف الداخل و أما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبآلات جعلت بعضها فیه کقوه النشو فی النبات یخرج الأوراق للصیانه عن الحر و البرد المفسدین من خارج و کقوه الحرکه الإرادیه فی الحیوان و بعضها من خارج جسمه متصلا کان أو غیر متصل أما المتصل فکالأوراق للنبات و کالشعور- و المخالب و الأظفار و الأنیاب للحیوانات و أما المنفصل فکالألبسه و آلات الحروب للإنسان

و كالبيوت و المساكين للحيوان.

ثم إذا كـانت العنـايه متعلقه ببقـاء مـا لاـ يبقى إلاـ بـالنوع لاـ بالعـدد لما علمت فاحتيـج فى أن يقوم مقام ما تلف من الأشـخاص أشـخاص أخرى يـدوم بها الواحـد النوعى إلى قوه أخرى تخلف ماده منفصـله عن ماده الشـخص السابق يحـدث فيها صوره غير الصوره السابقه بالعـدد لينحفظ بها و بأمثالها النوع يقال لها القوه المولـده و لها أيضا خوادم و معينات ليس هذه مقام تفاصـيلها و موعد مباحثها عن ذى قبل إن شاء الله الحكيم

الفن الخامس

اشاره

فى أن نحو وجود الأجسام الطبيعيه ليس إلا على سبيل التجدد و الانقضاء و الحدوث الاستمرارى من غير دوام و لا بقاء و كنا قد أحكمنـا بنيـان هـذا المطلب و أوضـحنا برهـانه و سـهلنا سبيله لمن وفق له فيما مضـى من الكلام حيث تكلمنا فى فصول المرحله الرابعه التى فى مباحث القوه و الفعل و أحكامهما و أحكام الحركه و السـكون و نحو وجود الطبيعه التى هى العله القريبه للحركه سيمـا الفصـل المعنون بـالحكمه المشـرقيه فى فصـل كيفيه ربـط المتغير بالثابت و فصل إثبات الحركه فى الجوهر- و الـذب عن الاشـتداد الجوهرى فى الجواهر الماديه لكنا نريد أن نذكر هاهنا نمطا آخر من الكلام ما فيه زياده توضيح و تأكيد لهذا المرام إذ فيه غرابه عن ما ارتكز فى أذهان الجماهير و حيد عن المشـهور عند الناس من أن الفلسفه كأنها توجب القول بقدم الأجسام سيما الأفلاك و الكواكب و كليات العناصر.

فلأجـل ذلـك أسـاءوا الظن بأعـاظم الحكماء السابقين فنسـبوا إليهم القول بتسـرمد الأفلاك و نحوها نعم هـذا الطعن يتوجه إلى متأخريهم لقصور أنظارهم و عدم صفاء ضمائرهم و خواطرهم كل الصفاء.

فالذى وصل إلينا من مأثورات كلامهم خلاف ما اشـتهر عند المتأخرين من أن مذهبهم قدم العالم و تسرمد الأفلاك كما ستطلع عليه من أقوالهم سنذكرها فى هذه الفصول

فصل (۱) فيه لامعه عرشيه

اشاره

قد لوحنا لک فيما سلف من الکلام أن إداره الأفلاک و تسيير الکواکب و جريان العالم على ما هو به إنما الغرض به أن يکون العالم کله خيرا و سعاده و أن أصل الإبداع و الإيجاد جود الباری و رحمته و إيصال کل شی ء إلى کماله و منتهاه و تحريکه إلى غايته و مناه و إبلاغ السافل إلى العالی و تصوير کل ماده بصورتها اللائقه بها و تصيرها أفضل ما يتصور فی حقها.

فکما أن بلوغ المتحرک الطبيعی إلى حيزه سکونه و کذا بلوغ الطبيعه إلى القوه النفسانيه غايتها فکذا بلوغ النفس إلى درجه العقل سکونها و هو نهايه النفس کما أن الباری نهايه العقل و ما دونه فعند ذلک الراحه الدائمه و الطمأنينه التامه و الخير العظمى.

و هذا هو الغرض الأقصى فی بناء العالم و تحريک السماوات و تسيير الکواکب و الأجرام و سائر الاستحالات و الانقلابات و فی إنزال الملائکه و الرسل ع- من السماء بالکتب و الوحی و الأنباء أعنی أن الغرض کله أن يصير العالم کله خيرا- فيزول منه الشر و النقص و يعود إلى ما بدأ منه فيصير لاحقا آخره بأوله و عاطفا نهايه دوره بمبدئه فيتم الحکمه و تکمل الخلقه و يرتفع عالم الکون و الفساد و يبطل الدنيا و يقوم القيامه الکبرى و ينمحق الشر و أهله و ينقرض الکفر و حزبه و يبطل الباطل و يحق الحق بکلماته فهذا هو الغرض الأقصى و المعرفه العظمى.

فظهر من هذا البيان أن الأجسام و طبائعها و قواها کلها عرضه للدثور و الفناء و لا حظ لها من الديمومه و البقاء فاحفظ هذا السر المخزون و العلم المکنون الذی لا يمسه إلا المطهرون.

سر آخر فی تلاشی عالم الطبیعه و دثوره و فنائه.

إن أصل اللـذات الحسـیه و الأنوار و الألوان المبتهجه و الروائـح و الطعوم اللذیذه و الأصوات المطربه کلها الموجوده فی الطبیعه من إفاضه النفس علیها بإذن الله سبحانه فإلیها مساقها و معادها.

و لأجـل ذلـک تری نفوسـنا ینتزع تلـک الصور عن موادهـا إلیها بقواها الحسـیه- و یتصـرف فیها کیف یشاء بقوتها المتصـرفه و المتخیله فکـل مـا بقی فی الطبیعه فهی فی النفس- تنزلت إلیهـا غیر أن الطبیعه شوشـتها و کـدرتها لما مازجتها و اختلطت بها إذ کانت دونها فی الرتبه(۱).

و قد مر بیان أن الوجود الجسمانی ممزوج بالأعدام و مختلط لبه بالقشور و صفاه بالکدور فسمیت تلک الشوائب المکدره شرا و وبالا لما کانت معوقه للخیرات- و حصـلت من ذلک الأشـیاء المتضاده المخالفه بعضـها لبعض من الشرور و النقائص و الآفات و المحن و سـائر مـا یوجـد فی هـذا العـالم الطبیعی و هو بجملته عـالم الکون و الفساد و عالم التضاد سواء کان علی نعت الاتصال کعالم الأفلاک أو علی نعت الانفصال الانفکاکی کعالم الأسـطقسات و المرکبات و کل کمال و لـذه فی هـذا العالم فأصـله فی عالم آخر و هو هناک علی وجه أتم و أقوی و أشد و أعلی و ألذ و أصفی.

و کیف یتوهم متوهم أن اللـذات و الخیرات موجوده فی المحـل النـاقص- و معـدومه فی المحـل الفاضـل و إذا کـان الأـمر کما وصـفناه فکـل شـی ء یعود إلی أصـله و کـل ناقص یتوجه و یرجع إلی کماله و کل سـعید ینقلب إلی أهله مسـرورا و کل شـقی یتعذب مده بشقائه و یتبدل علیه جلوده نضجا بعد نضج حتی یصعد إلی دار النعیم أو یهوی إلی مقره فی الحمیم فَأَمَّا مَنْ طَغی وَ آثَرَ الْحَیاهَ الدُّنْیا فَإِنَّ الْجَحِیمَ هِیَ الْمَأْوی- وَ أَمَّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوی فَإِنَّ الْجَنَّهَ هِیَ الْمَأْوی

۱- یعنی لمـا کـانت رتبه الطبیعه أدون و أنزل من رتبه النفس لأنهـا نـازله منهـا فلم یکن لها الصـفاء فی الوجود فکانت کـدره و مکدره، إسماعیل رحمه الهن

سر آخر

اشاره

قد انكشف لك مما شددنا عليك بيانه و أوضحنا برهانه أن الطبيعه الجسمانيه فلكيه كانت أو عنصريه مما يتلاشى و يضمحل شيئا فشيئا و لو نظرت إلى أحوال نفسك و كل ذى نفس ظهر لك أن شأن ما يتصرف فيه النفس من الطبائع و القوى و الأجرام أن تذوب و تذبل و يتحلل ذاتها و صفاتها على التدريج فى خدمه النفس و طاعه الآمر الأعلى.

و هكذا شأن كل سافل بالنسبه إلى العالى و دأب كل فرع بالنظر إلى أصله- و كل معلول بالقياس إلى علته.

ثم لو تأملت قليلا لوجدت أن النفس التى وقعت لها أدنى ارتفاع عن مقام الطبيعه و درجه الحس فهى غير راضيه فى الكون مع الطبيعه و لا- مشتاقه فى الرجوع إليها لأنها مجبوله فى محبه البقاء و التفاخر على أتم الحالات و لو لم يكن ذلك مقتضى غريزه كل نفس لما كانت كل واحده من النفوس البشريه بل الحيوانيه يشتهى أن يكون أمير نوعه و سلطان بلده و رئيس أهله.

و هذا شى ء مركوز فى جبله كل ذى نفس أعنى الارتقاء إلى مرتبه العقل و اشتياقها إليه أكثر من اشتياقها إلى مرتبه الحس و الطبيعه و سائر الأشياء الدنيه و الشهوات الحسيه إن لم يعقها عائق و لم يخرجها مخرج عن فطرتها الأصليه إلى فطره الطبيعه و ما دونها.

فإذا كانت النفس سليمه الفطره غير مريضه كان شوقها إلى ما فوقها إذ كانت معالى الأمور أشبه إليها كما أن سفسافها و نقائصها أشبه بالطبيعه فالنفس إذن مجتهده دائما فى طلب البقاء كارهه من التجدد و الزوال و البقاء كما علمت ليس من صفات الطبيعه و هو من صفات العقل.

فبهذا الاجتهاد الغريزى إذا وصلت إلى مرادها و هو مقام العقل تخلت عن الطبيعه و اتحدت بالعقل.

و قد علمت أيضا فيما مضـى صحه اتحاد النفس بالعقل و ليس أن النفس إذا انفصلت عن الطبيعه بقيت للطبيعه هويه منفصله عن هويه النفس لأـن هـذا من سـخيف القول كمـا مر بيـانه غير مره فـإذا ارتحلت النفس عن مقـام الطبيعه بطلت الطبيعه و دثرت لأن قيامهـا بـالنفس كما أن قوام النفس بالعقل و قوام الكل بالحى القيوم و لأجل أن قوام الطبيعه بالنفس و كأنها كانت تحس بالفناء و الاضـمحلال دون النفس صـارت جـذابه للنفس إليهـا و متروقه فى عينها حائله بينها و بين تقدسـها و طهارتها و اتصالها بالعقل مخافه أن يبطل و يضمحل.

و هذا أيضا لحكمه و مصـلحه من الله فى اشـتغال النفس برهه من الزمان- لتدبير عالم الطبيعه إلى أن يقضـى الله أمرا كان مفعولا فإذن قد ثبت بالبرهان المأخوذ- من العله الغائيه أن جميع عالم الطبيعه داثر هالك.

وهم و تعليم.

و لك أن تقول لم وجب الـدثور و الفناء للطبيعه و كيف لا يلتحق بمنزله النفس- كما يلتحق النفس بمنزله العقل قلت قد علمت ذلـك فيمـا سـبق و أمـا البيـان اللمى لـذلك فهو أن النفس حيث كانت ذات جهتين لأنها من جهه ذاتها كأنها جوهر عقلى ثابت بـالقوه و من جهه تعلقهـا بـالطبيعه و نسـبتها إليهـا جوهر متجـدد غير ثـابت و هاتان الجهتان مما يشـبه أن يكون إحـداهما مقومه للنفس داخله فى قوامها لأنها الجنبه العاليه- و الأخرى لاحقه لذاتها و هى الجنبه السافله المضافه إلى أمر متجدد.

فـإذا سـقطت عنها هـذه الإضافات رجعت إلى منبعها الأصـلى و حيزها العقلى و أما الطبيعه فهى ساريه فى أقطار الهاويه نائيه عن عـالم البقـاء و النور متخلصه إلى محل التجـدد و الـدثور فهى لاهيه عن الأمور العقليه غير عارفه بها و لا مشـتاقه إليها فلا يمكنها اللحوق بعالم البقاء و بما فيها من الجهه العقليه النوعيه فحكمها حكم سائر المعانى النوعيه.

و الكليات الطبيعيه لا ـ وجود لها استقلالا إلا بما يقومها وجودا و يحصلها شخصا- فهى أيضا جسمانيه الكون و كل جسمانى الكون فهو متجدد الوجود لا بقاء له و لا ثبات فيه فالطبيعه لا شعور لها بذاتها و لا بغيرها فلا شوق لها إلى عالم العقل فلا يدوم و أيضا لا يمكن بقاؤها إلا بالنفس كما مر.

و قد علمت أن النفس لا تدوم فيها و معها بل يرتقى عنها و تخليها لأنها محنه و عذاب لها و إنما أهبطت النفس إليها و بليت بها لعصيان و نقصان اعتراها فى النشأه الأولى و خطيئه صدرت عنها فى مبدإ الوجود و أول الولاده فاستوجب الوقوع فى موضع البليه و المحنه حتى يزول عنها النقائص و العيوب و درن الذنوب و وسخ الجرائم فتخرج عند ذلك عن السجن الطبيعى.

ثم إن مكان البليه لا يبقى عند خروج المذنب من ذنبه كما أن السجن إذا خرج عنه المسجون لم يبق له بيت مغلق بابه و لا أيضا حاجه إلى السجن بعد خروج المسجون.

و إليه الإشاره بقول الصادق ع

: لا يقوم الساعه و على وجه الأرض من يقول الله الله

فلذلك وجب فى الحكمه الإلهيه و السنه الواجبيه زوال الطبيعه و تلاشيها و دثورها و اضمحلالها.

فثبت بالبرهان الصريح أن ذهاب الطبيعه و دثور الأجسام أمر ممكن واجب فى الحكمه و أن الطبيعه سواء كانت سماويه أو أرضيه إذا استحالت و ذهبت تخلت النفس و لخراب البيت [البدن] ارتحلت كما قال سبحانه إِذَا السَّماءُ انْشَقَّتْ وَ أَذِنَتْ لِرَبِّها وَ حُقَّتْ وَ إِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ وَ أَلْقَتْ ما فِيها وَ تَخَلَّتْ فإن انشقاق السماء إشاره إلى ذهاب طبيعتها عند ما رجعت نفسها إلى بارئها- و أذنت داعيها و هو مفاد قوله تعالى يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّهُ ارْجِعِی إِلی رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِی فِی عِبادِی وَ ادْخُلِی جَنَّتِی

فصل (۲) فی إثبات أن کل متحرک جسما کان أو طبیعه أو نفسا سیئول إلی فناء بل کل شی ء هالک إلا وجهه کما نطق به القرآن و وافقه البرهان

اشاره

و اعلم أن الباری جل ذکره فاعل کل شی ء و قد مر فی مباحث العلل و المعلولات و أحکامها أن الغایه الذاتیه لکل شی ء یرجع إلی فاعله بوجوه صحیحه قویه لا حاجه إلی إعادتها هاهنا لحصول الغناء عنها بالرجوع إلی ما هناک لمن کان له قلب متوقد.

و بالجمله إنه جل مجده خیر محض لا شر فیه أصلا و وجود صرف لا یشوبه عدم و کل ما یکون خیرا محضا و وجودا بحتا یطلبه و یتقرب إلیه کل شی ء طبعا و إراده أو یطلب ما یطلبه و یتقرب إلی ما یتقرب إلیه طبعا و إراده.

و هذا أمر مرکوز فی جبله العالم و جزئیاته و کلیاته و محسوساته و معقولاته و أرضیاته و سماویاته و مرکباته و مبسوطاته کما قال سبحانه وَ لِلَّهِ یَسْجُدُ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ کَرْهاً وَ ظِلالُهُمْ و قوله وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ و من تصفح أجزاء العالم لم یجد موجودا إلا و له توجه غریزی أو حرکه جبلیه إلی ما هو أعلی منه طلبا للبقاء الأدوم و الشرف الأقوم و تخلصا عن الوجود الأنقص المشوب بالعدم و الفساد و هکذا.

فما من موجود إلا و له عشق و شوق غریزی إلی ما وراءه و هذا المعنی فی بعض الأشیاء معلوم بالضروره و فی بعضها مشهود بالحس و فی بعضها مکشوف بالبرهان و فی الکل متیقن بالاستقراء و التتبع مع الحدس الصحیح فضلا عن البرهان المشار إلیه من أن الوجود خیر محض مؤثر لذاته و ما ذکر أیضا فیما سلف من أن العالی لا یفعل شیئا لأجل السافل بل لأجل ذاته کالباری أو لأجل ما هو أشرف من ذاته کما سواه.

حتى أن النار لا يحرق شيئا كالحطب مثلا لأجل أن يحترق الماده و كذا الماء لا يرطب شيئا كالثوب لأجل أن يبتل بل لأجل أن يكمل كل منهما ذاته و يحافظ على جوهره و طبعه.

و كذا النفس لا يدبر البدن لأن ينصلح حال البدن و يعتدل مزاجه و يستقيم نظام أجزائه بل لأن يبلغ إلى كماله أو يصل إلى غايتها و ينال بغيتها و شهوتها فكل موجود سافل له طريق إلى كماله العالى يسلكه طبعا أو إراده و كل من تصور فى حقه نوع من الكمال فلا محاله يتوجه إليه و يطلبه أو يشتاق إليه طلبا طبيعيا أو شوقا نفسانيا.

و هذا الطلب و الشوق المركوزان فى جبله الأشياء لو لم يكن لهما غايه ذاتيه- و نهايه ضروريه لازمه لكان ارتكازه فى الجبله و الغريزه عبثا و باطلا و هباء و معطلا و لا باطل فى الوجود و لا تعطيل فى الطبيعه.

فقد علم أن لكل سافل قوه إمكان الوصول إلى ما هو أعلى منه.

و هذا الإمكان إما ذاتى فقط كما فى المبدعات و إما استعدادى كما فى المكونات- ففى الإبداعيات إذ قد ثبت الإمكان و وجد المقتضى و رفع المانع و القاسر حصل المقصود و الغايه و المانع و القاسر لا يوجدان فى المفارقات لعدم التضاد و التزاحم كما فى عالم الحركات فالوصول متحقق أبدا.

و أما فى هذا العالم فالقواسر و الشرور و إن كانت موجوده إلا أنها ليست دائميه و لا أكثريه لأنها من الأسباب الاتفاقيه لا من الأسباب الذاتيه للأشياء و قد برهن فى مباحث العله و المعلول أن العلل الاتفاقيه أقليه الوجود لا تدوم و مع قلتها و انقطاعها لا يوجد إلا فى غير الفلكيات.

و أما فيها فالطبائع الأثيريه على مقتضى حالها من الفوز بمقاماتها اللائقه فلها الوصول الدائم إلى معاشيقها العقليه من جهه نفوسها الكليه و لها أيضا فى كل آن وصول تدريجى إلى مقصودها من جهه نفوسها الجزئيه.

و اعلم أن الغايه للطبيعه الجزئيه أولا و بالـذات طبيعه جزويه أخرى و هكـذا إلى ما شاء الله و الغايه فى الطبيعه الكليه طبيعه عقليه أخرى فوقها بالعليه و الشرف.

فإذا تقرر هذا فنقول إن لكل طبيعه حسيه فلكيه أو عنصريه طبيعه أخرى فى العالم الإلهى و هى المثل الإلهيه و الصور المفارقه و هى صور مـا فى علم الله و كأنهـا هى التى سـماها أفلاطن و شـيعته بالمثـل النوريه و هى حقائق متأصـله نسـبتها إلى هـذه الصور الحسـيه الـداثره نسـبه الأصل إلى المثال و الشـبح و إنما هى تكون أصول هـذه الأشـباح الكائنه المتجدده لأنها فاعلها و غايتها و صورتها أيضا بوجه لأن تلك الأصول الأعلون هى عقليات بالفعل و هذه لا يخلو عن القوه و الإمكان.

و هـذه بحسب وجودهـا الكونى سـالكه نحوهـا مشـتاقه إليها فهى من حيث جزئيتها و تشخصـها الزمانى الاتصالى تنال منها شـيئا فشـيئا على التتالى حسب توارد الاسـتعدادات الزمانيه فيحصل صورها على موادها حصولا بعـد حصول على التدريج و ذلك لأن لكل صوره مفارقه شئونا و جهات و وجوها و حيثيات لا يحيط بها إلا الله.

و أمـا بحسب وجودهـا العقلى فهى واصـله إليهـا متحـده بها اتحاد ذى الغايه بغايتها- عنـد بلوغ النهايه و تمام الحركه و أما تلك العقليات و المثل النوريات و العلوم الإلهيات فهى أبدا متصـله بفاعلها و غايتها ملاحظه لجمال باريها مسـتغرقه فى بحر اللاهوتيه- مطموسه فى نور الأحـديه القيوميه بحيث لم يرجع إلى ذاتهـا طرفه عين لأـن الإمكـان هنـاك لاـ يفارق الوجوب و القوه لا يباين الفعليه و النقص لا يخلو عن التمام.

فهى أبـدا مسـتهلكه الذوات فى ذات الحبيب الأول لا فرق بينهم و بين حبيبهم كما ورد فى الحديث القدسـى و لا مجال لهم فى الأنانيه و الغيريه.

و أمـا إبليس و جنوده و هم أصـحاب الأوهـام و الاحتجابـات فليسوا منهم و لا من طبقتهم و إلا لما وقع منهم الافتخار و الأنانيه و الإباء عن السجود لأن لكل من العالين سجود و ركوع و خضوع

وهم و إزاله–

و ليس لأحد أن ينكر وجود العشق الربانی و المحبه الإلهيه فی هذه الصور المفارقه لما بينا أن محبه العالی مركوزه فی جبله السافل(۱) و لا له أن يقول المحبه لا توجب الوصول و إلا لما وجد فی العالم محب مهجور و لو سلم الوصول فربما كان المطلوب نيل التشبه بالمعشوق أو القرب منه لا الوصله و الاتحاد.

لأنا نقول إن كل ميل أو شوق جبلی مركوز فی قوه ذات الشی ء فمعنی ارتكازه فيها هو أن يمكن لها بحسبه حصول ما يميل و يشتاق إليه إذا خلی و طبعه إلا لمانع خارج عن هويه ذات الشی ء.

ثم إن التخلف عن مقتضی ذات الشی ء لمانع و الحرمان عنه لا يكون إلا فی عالم الاتفاقات و الأضداد و ذلك أيضا يوجد فی بعض أشخاص النوع المعوقه عما يقصده بحسب فطرتها الأولی من جهه خصوص هوياتها الجزئيه علی سبيل الشذوذ لا من جهه طبائعها النوعيه فإنها أيضا منتهيه إلی غاياتها و أما ما ارتفع عن الكون فكل منه علی مقتضی ما فطر عليه من غير تخلف عما يهمه و يطلبه.

و إذا ثبت هذا فقول القائل يجوز أن يكون المطلوب أمرا نسبيا كالتشبه أو القرب من المطلوب مدفوع بأن هذه الأمور إن أريد بها نفس المعانی الإضافيه فليس من المطالب الصحيحه إذ لا وجود لها استقلالا سيما فی الذوات العاليه و كذا إن أريد بها أمر عرضی لأن العرض أخس رتبه من أن يكون غايه ذاتيه لأمر جوهری فإن غايه الشی ء و مطلوبه يجب أن يكون أعلی و أشرف منه.

و الجوهر أی جوهر كان أشرف من العرض فلو كان كذلك لزم كون شی ء واحد

۱- فإن الوجود الفائض من العالی علی السافل عين المحبه و العشق من السافل للعالی فإنه إدراك حسن العالی و جماله و لذا قيل لو لا عشق العالی لانطمس السافل فتأمل، إسماعيل رحمه الله

شريفا و خسيسا معا من جهه واحده كما لا يخفى.

ثم لو تكلف متكلف يجوز أن يكون الغايه المطلوبه كون ذلك الجوهر مجامعا لتلك الصفه العرضيه الكماليه.

قلنا ذلك على تقدير صحته لا يضرنا لأن الكلام عائد إليه فى أنه مع كونه على تلك الصفه فهو إما على غايه الخير و التمام التى لا أتم و لا أشرف منه أو يكون فوقه كمال أتم خيريه و أشرف وجودا و أعلى رتبه.

فعلى الأول يلزم المطلوب و على الثانى يتحقق له غايه أخرى تقتضى ذلك الشى ء بحسب جبلته طلبه و الالتجاء إليه لما مر من أنه ما من موجود سوى الواجب القيوم جل ذكره إلا و له غايه مطلوبه فوقه و الكلام جار أيضا فى غايه غايته و هكذا إلى أن يدور أو يتسلسل أو ينتهى إلى غايه قصوى لا غايه فوقها و هو البارى غايه الكل و فاعل الكل جل سبحانه فهو الواحد القهار.

فثبت و تحقق أنه لا قديم سواه و إليه يرجع الأمر كله فسبحان الذى بيده ملكوت كل شى ء و إليه ترجعون.

حكمه مشرقيه.

كل هويه سواء كانت واجبه أو ممكنه فلا بد لها من لوازم عقليه و فروعات- هى معاليله كالشيئيه و المعلوليه و الموجوديه و خصوصا الهويه التى أصل الهويات و منبع كل إنيه و وجود و منشأ كل مفهوم و ماهيه فإذا الذات الإلهيه لها أشعه و أنوار و أضواء و آثار كيف و الوجود كله من شروق نوره و لمعان ظهوره.

و تلك الأضواء و الأنوار سماها جمهور الفلاسفه بالعقول الفعاله و المشاءون و هم أصحاب المعلم الأول سموها بالصور العلميه القائمه بذاته تعالى و الأفلاطونيون و شيعتهم بالمثل النوريه و الصور الإلهيه و جمهور المتكلمين بالصفات القديمه و

المعتزله بالأحوال و الصوفيه بالأسماء أو بالأعيان الثابته(۱) و لكل وجهه هو موليها.

و تلك الأشعه كيف تفارق أصلها و منبعها و لو فارقته وجودا لم يكن أشعه و مثال هذا في الشاهد أشعه شمس عالم المحسوس و لله المثل الأعلى في السماوات إلا أن بين الأشعتين فرقا و هو أن أشعه شمس العقل أحياء ناطقه فعاله و أشعه شمس الحس أنوار لغيرها لا لذاتها و لهذا إنها غير أحياء و لا فاعله.

و أيضا تلك الصور الإلهيه لها اتصال عقلي لمبدئها و غايتها بخلاف هذه الأشعه- فإن لها نسبه وضعيه بالشمس فأين هذا من تلك

فصل (۳) في أن القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الأنبياء ع و الحكماء

[لا خلاف بين الأمم في حدوث العالم]

اعلم أن ما ذكرناه و أوضحناه سابقا و لاحقا من حدوث العالم بجميعه من السماوات و ما فيها و الأرضيات و ما معها هو بعينه مذهب أهل الحق من كل قوم من أهل الملل و الشرائع الحقه و جميع السلاك الإلهيه الماضيه و اللاحقه لأن قاطبه أهل الحق و الموحدين في كل دهر و زمان لهم دين واحد و مسلك واحد في أركان العقيده و أصول الدين و أحوال المبدإ و المعاد و رجوع الكل إليه سبحانه.

أ و لا ترى أن أديان الأنبياء كلهم و الأولياء صلوات الله عليهم و رحمته و أتباعه واحد لا خلاف ينقل منهم بينهم في شي ء من أصول المعارف و أحوال المبدإ و المعاد.

و من لم يكن دينه دين الأنبياء ع فليس من الحكمه في شي ء و

۱- و إلا فقد لزمه إن كانت الصوره عنده أن يكون منفردا عن الصوره التي عنده- فيكون هو صوره و قد بينا أنه قبل الإبداع إنما هو فقط، إسماعيل رحمه الله

لا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ فی معرفه الحقائق و الحكمه من أعظم المواهب و المنح الإلهيه و أشرف الذخائر و السعادات للنفس الإنسانيه و بها قيام العالم العلوی و ابتهاجات جميع الموجودات.

و من أعظم البلايا و الرزيه

الإعراض عنها و الجحود لها كما قال تعالی وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِی فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَهِ أَعْمی الآيه و قوله كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ و قد ران علی قلوبهم ما كانوا يكسبون.

و اعلم أن الظن بأعاظم الحكماء و أساطينهم حسب ما وجدنا من كلماتهم و آثارهم و قد اتفقت أفاضل كل عصر و زمان علی فضلهم و تقدمهم و شهدت أماثل كل طائفه بزهدهم و صفاء ضمائرهم و انخلاعهم عن الحس و تجردهم عن الدنيا و رجوعهم إلی المأوی و تشبههم بالمبادی و تخلقهم بأخلاق الباری إنهم متفقون علی اعتقاد حدوث العالم بجميع جواهره و أعراضه و أفلاكه و أملاكه و بسائطه و مركباته إلا أن هذه المسأله لغايه غموضها لم يكن لغيرهم من الباحثين و الناظرين فی كتبهم- تحقيقها و فهمها علی وجه يسلم عن التناقض و الانحراف عن القواعد العقليه.

و لعمری إن إصابه الحق فی هذه المسأله و أمثالها مع التزام القواعد الحكميه و المحافظه علی توحيد الباری و تقدسه عن وصمه التغير و التكثر من قصوی مراتب القوه النظريه المجاوره للقوه القدسيه.

و نحن نريد أن نذكر فی هذا الموضع جمله من أقوال جماعه من الحكماء الأولين داله علی أنهم قد أصابوا الحق فی هذه المسأله شاهده بأنهم وافقوا أهل السفاره الإلهيه فی حدوث العالم و دثوره.

و اعلم أن أساطين الحكمه المعتبره عند طائفه ثمانيه

ثلاثه من الملطيين ثالس و انكسيمانس و اغاثاذيمون و من اليونانيين خمسه انباذقلس و فيثاغورث و سقراط- و أفلاطن و أرسطاطاليس قدس الله نفوسهم و أشركنا الله فی صالح دعائهم و بركتهم

فلقد أشرقت أنوار الحكمه فى العالم بسببهم و انتشرت علوم الربوبيه فى القلوب لسعيهم.

و كل هؤلاء كانوا حكماء زهادا عبادا متألهين معرضين عن الدنيا مقبلين إلى الآخره فهؤلاء يسمون بالحكمه المطلقه ثم لم يسم أحد بعد هؤلاء حكيما بل كل واحد منهم ينسب إلى صناعه من الصناعات أو سيره من السير مثل بقراط الطبيب- و اوميرس الشاعر و أرشميدس المهندس و ذيمقراطيس الطبيعى و يوذاسف المنجم.

و لكل من هؤلاء الخمسه كلام كثير من أنواع العلوم.

فنحن نذكر ما وصل إلينا فى حدوث العالم الجسمانى من كلمات هذه الأساطين

اشاره

الخمسه اليونانيين و الثلاثه من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم الذين كانوا بعدهم فى الرتبه و ذلك لأن هؤلاء الثمانيه الأعلون بمنزله الأصول و المبادى و الآباء- و غيرهم كالعيال لهم و ذلك لأنهم كانوا مقتبسين نور الحكمه من مشكاه النبوه و لا خلاف لأحد منهم فى أصول المعارف و كلام هؤلاء فى الفلسفه يدور على وحدانيه البارى و إحاطه علمه بالأشياء كيف هو و كيفيه صدور الموجودات و تكوين العالم عنه و أن المبادى الأول ما هى و كم هى و أن المعاد ما هو و كيف هو و بقاء النفس يوم القيمه و إنما نشأ القول بقدم العالم بعدهم لأجل تحريف الحكمه و العدول عن سيرتهم و قله التدبر فى كلامهم و قصور الفهم عن نيل مرادهم

فمنهم ثالس الملطى

و هو أول من تفلسف بملطيه بعد ما قدم إليها من مصر و هو شيخ كبير نشر حكمته.

قال إن للعالم مبدعا لا يدرك صفته العقول من جهه هويته و إنما يدرك من جهه آثاره و إبداعه و تكوينه الأشياء.

ثم قال إن القول الذى لا مرد له هو أن المبدع كان و لا شى ء مبدع فأبدع الذى أبدع و لا صوره له عنده فى الذات لأن قبل الإبداع إنما هو فقط و إذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهه و جهه حتى يكون هو و الصوره أو حيث و حيث حتى يكون هو ذو صوره و الوحده الخالصه ينافى هذين الوجهين و الإبداع تأييس ما ليس بشى ء

و إذا كان هو مؤيس الآيسات فالتأييس لا من شى ء متقادم فمؤيس الأشياء لا يحتاج أن يكون عنده صوره الآيس(۱) بالآيسيه.

قال لكنه عنده العنصر الذى فيه صور الموجودات و المعلومات كلها فانبعثت منه كل صوره موجوده فى العالم على المثال فى العنصر الأول و هو محصل الصور و منبع الموجودات و ما من موجود فى العالم العقلى و العالم الحسى إلا و فى ذات العنصر صوره و مثال عنه انتهى.

أقول كلام هذا الفيلسوف مما يستفاد منه أشياء شريفه.

منها أنه تعالى كان و لا شى ء معه و سيكون و لا شى ء معه و لا يبقى معه كما فى قوله تعالى لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ.

و منها أن الأثر الصادر عنه تعالى وجود الأشياء و آيسيتها لا ماهيتها و علم من قوله هو مؤيس الآيسات أن الوجود الممكنى مجعول منه جعلا بسيطا و قد علمت ابتناء كثير من المقاصد التى منها حدوث الطبائع عليه.

و منها أن العالم العقلى بكله جوهر واحد نشأ من الواجب بجهه واحده و مع وحدته فيه صور جميع الأشياء و هو المعبر عنه فى لسان الفلسفه بالعنصر الأول و فى لسان الشريعه بالعلم الأعلى إلى غير ذلك من الفوائد التى لو ذكرناها لطال الكلام.

و من العجب أنه نقل عنه أن أصل الموجودات الماء قال الماء قابل كل صوره- و منه أبدعت الجواهر كلها من السماء و الأرض و لا يبعد أن يكون المراد به الوجود الانبساطى المعبر عنه فى اصطلاحات الصوفيه بالنفس الرحمانى المناسب لقوله تعالى وَ كانَ عَرْشُهُ عَلَى الْماءِ.

۱- هذا القياس صحيح من الكل الذى ليس له وجود سوى وجود الآحاد كما نحن فيه- فإن مجموع الحوادث وجوده عين الوجودات الحادثات و أما فى الكل الذى له وجود سوى وجود الآحاد فهذا القياس فيه باطل فاسد فافهم، إسماعيل رحمه الله

و من هؤلاء الأعاظم انكساغورس الملطى

رأيه فى الوحدانيه مثل رأى ثاليس- إلا أن فى كلامه رموزا و تجوزات يتوهم أن فيه تجسيم الإله تعالى الحق عن ذلك علوا كبيرا مثل ما حكى أنه قال إن الحق الأول ساكن غير متحرك و السكون فى عرفهم عباره عن الوجوب الذاتى و ربما يطلق عندهم بمعنى عدم التفات العالى إلى السافل إذا كان مفارقا محضا و الحركه عباره عن الفاعليه أى الإيجاد التدريجى أو عن الوجود بعد العدم.

و حكى عنه فرفوريوس أنه قال أصل الأشياء جسم واحد موضوع للكل لا نهايه له و منه يخرج جميع الأجسام و القوى الجسمانيه.

أقول لعله أراد بالجسم الأول الموجود الأول و عبر عنه بالجسم لأنه فاعله و مقومه و مصوره و لا يبعد أن يكون عنى به الهيولى الأولى المتقومه ذاتها من الجوهر الامتدادى مطلقا و هى المبدأ القابلى للكائنات و فيها القوه الغير المتناهيه للانفعال- حسب ما يكتسبها من الفاعل الأول الغير المتناهى فى الفعل.

و حكى عنه أن الأشياء كانت ساكنه ثم إن العقل رتبها ترتيبا على أحسن نظام- فوضعها مواضعها من عال و من سافل و من متوسط ثم من متحرك و من ساكن و من مستقيم الحركه و من دائره و من أفلاك متحركه على الدوران و من عناصر متحركه على الاستقامه و هى كلها بهذا الترتيب مظهرات لما فى الجسم الأول من الموجودات و يحكى عنه أن المرتب هو الطبيعه و ربما يقول المرتب هو البارى.

أقول قد علم من الأصول التى أسلفنا ذكرها وجه صحه ما ذكره فتدبر كى تدرك غوره و معنى قوله أن الأشياء كانت ساكنه أنها كانت لها كينونه عقليه قبل هذه الأكوان الطبيعيه.

و من هؤلاء انكسيمانس الملطى

المعروف بالحكمه المذكور بالخبر كان يقول إن هذا العالم يدثر و يدخله الفساد و من أجل أنه سفل تلك العوالم و ثفلها نسبته إليها نسبه القشر إلى اللب و القشر يرمى.

قال و إنما ثبات هذا العالم بقدر ما فيه من قليل نور ذلك العالم و إلا لما ثبت طرفه عين و يبقى ثباته إلى أن يصفى جزؤه الممتزج جزؤها المختلط فإذا صفا الجزءان عند ذلك دثرت أجزاء هذا العالم و فسدت و بقيت مظلمه و بقيت الأنفس الدنسه فى هذه الظلمه لا نور لها و لا سرور و لا راحه و لا سكون و لا سلوه.

و قال كل مبدع ظهرت صورته فى حد الإبداع فقد كانت صورته فى علم الأول- فالصور عنده بلا نهايه قال أبدع الواحد بوحدانيته صوره العنصر ثم العقل انبعث عنها ببدعه البارى فرتب العنصر فى العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار و أصناف الآثار و صارت تلك الطبقات صورا كثيره دفعه واحده كما يحدث الصور فى المرآه الصقيله بلا زمان و لا ترتيب بعض على بعض غير أن الهيولى لا- يحتمل القبول دفعه واحده إلا بترتيب و زمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى.

أقول قد علم من كلامه أن مذهبه دثور هذا العالم و فساده و نفاده و اضمحلاله و زواله و ظهر من كلامه أيضا أن علومه تعالى قديمه قائمه بذاته من غير لزوم تكثر فى صفاته و أن معلوماته حادثه لقيامها بالهيولى التى شأنها القوه و الاستعداد و قبول التغير و التجدد لصور الأجساد صوره بعد صوره.

و من عظماء الحكمه و كبرائها أنباذقلس

و هو من الخمسه المشهوره من رؤساء يونان كان فى زمان داود النبى ع و تلقى العلم منه و اختلف إلى لقمان الحكيم- و اقتبس منه الحكمه ثم عاد إلى يونان.

نقل عنه أنه قال إن العالم مركب من الأسطقسات الأربع و إنه ليس وراءها شى ء أبسط منها و إن الأشياء كامنه بعضها فى بعض و أبطل الكون و الفساد و الاستحاله و النمو.

أقول و لكلا قوليه وجه صحه أشرنا إليه فى رساله إثبات الحدوث و كون الأفلاك عنصريه مما يمكن تصحيحه و لكن العناصر فيها على وجه أعلى و أشرف مما يوجد فى السفليات و إلى هذا المذهب مال بعض العرفاء الكاملين.

و أما مذهب الكمون فليس معناه ما فهمه الجمهور من أهل النظر أن فى النار

مثلاـ صوره مـائيه بالفعـل إلا أنها أخفيت عن الأبصار و اسـتبطنت و تعطلت عن فعلها من التبريـد و الترطيب و غيرهما و كـذا فى الأجسـام الأخرى فإن هـذا الرجل أجل قـدرا و أعظم علما من أن يـذهب إليه مثل هـذا الرأى بل المراد شـى ء آخر مرموز يـدق إدراكه عن فهم الجماهير من الناس.

و مما قال أنباذقلس فى أمر المعاد أنه يبقى هـذا العالم على الوجه الـذى عهدناه من النفوس التى تشبثت بالطبائع و الأرواح التى تعلقت بالشـبابك حتى تسـتغيث فى آخر الأـمر إلى النفس الكليه فيتضـرع هى إلى العقـل و يتضـرع العقـل إلى البارى- فيسـمح البـارى على العقل و يسـمح العقل على النفس و تسـمح النفس على هـذا العالم بكل نورها فيستضـى ء الأنفس الجزئيه و تشـرق الأرض و العالم بنور ربها حتى تعاين الجزئيات الكليات فتخلص من الشـبكه فتتصل بكلياتها و تسـتقر فى عالمها مسروره محبوره وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ انتهى ما نقل عنه.

أقول هـذا الكلام دال على بطلان هذا العالم و دثوره بكله إذ قد بين البرهان أن وجود الأجرام لا يمكن بدون النفوس و الأرواح و أن الطـبيعه الجرميه متقومه بـالنفس كمـا نص عليه المعلم الأـول فى مواضع من كتـابه المعروف بأثولوجيـا حيث يشـير إلى أن الأرض ذات حياه و نفس.

فيسـتفاد من كلامه أن كيفيه رجوع الأشياء الكونيه إلى بارئها حسب ما ورد فى الشرائع الإلهيه و حققه العرفاء المليون و الفضلاء المكاشـفون و العلماء الراسـخون من هـذه الحركه الرجوعيه التى للمكونات إلى الله تعالى بسـبب ما ارتكز فى جبلتها من التشوق إلى الخير و التوجه إلى الغـايه و ثبوت معـاد الخلاـئق إلى المبـدإ الخـالق بالقيـامه الكبرى الموجبه لفنـاء الكـل حتى الأفلاـك و الأملاك و بقاء الواحد القهار.

و من هؤلاء فيثاغورس

و كان فى زمان سـليمان ع قـد أخذ الحكمه من معدن النبوه و هو الحكيم الفاضل ذو الرأى المتين و العقل المنير و الفهم الثاقب كان يدعى أنه شاهد العوالم بحسه و حدسه و بلغ فى الرياضه و التصفيه إلى أن سمع صفيف الفلكك

و وصل مقام الملك و قال ما سمعت شيئا قط ألذ من حركاتها و لا رأيت شيئا أبهى من صورها و هيئاتها و قوله فى الإلهيات و مبادى الموجودات و أنها هى العدد معروف عند القوم.

و نحن قد وجهنا قوله إن المبادى هى العدد على معنى صحيح و قال إن شرف كل موجود بغلبه الوحده و كل ما هو أبعد عن الوحده فهو أنقص و أخس و كل ما هو أقرب منه فهو أشرف و أكمل.

و نقل عنه أنه قيل لم قلت بإبطال العالم قال لأنه يبلغ العله التى من أجلها كان فإذا بلغها سكنت حركته.

أقول هذا كلام وجيز فى غايه البلوغ و الإفاده و كأنه مستفاد من معدن الوحى و النبوه فقد دل على منشإ حدوث العالم و عله زواله و دثوره و كذا دل بوجازته على وقوع القيامه الكبرى كما ظهر من كلام أنباذقلس و كان فيثاغورس يقول إن ما فى هذا العالم يشتمل على مقدار يسير من الحس لكونه معلول الطبيعه و ما فوقه من العوالم أبهى و أشرف و أحسن من أن يصل الوصف إلى عالم النفس و العقل فيقف فلا يمكن للنطق وصف ما فيها من الشرف و البهاء فليكن حرصكم و اجتهادكم بذلك العالم حتى يكون بقاؤكم بعيدا عن الفساد و الدثور و تصيرون إلى عالم هو حسن كله و بهاء كله و سرور كله و عز كله و حق كله و يكون سروركم و لذتكم دائمه غير منقطعه.

أقول كلامه صريح فى أن هذا العالم قابل للفساد و الزوال غير محتمل للبقاء و الدوام و كل ما هو كذلك فابتداؤه من عدم و انتهاؤه إلى عدم.

ثم مما يدل أن فيثاغورس ذهب إلى حدوث العالم أنه كان حرينوس و زينون الشاعر متابعين له على رأيه فى المبدع و المبدع و أنهما قالا البارى تعالى أبدع العقل- و النفس دفعه واحده ثم ابتدع جميع ما تحتهما بتوسطهما تدريجا و فى بدو ما أبدعهما لا يموتان و لا يجوز عليهما الفناء و الدثور.

أقول معنى كلامهما أن هذا العالم قابل للدثور و الفناء لأنه تدريجى الحصول

متجدد الكون و الحدوث شيئا فشيئا فلا يوجد منه شى ء إلا و ينعدم كالحركه حيث لا بقاء لها أصلا و أما العقل و كذا النفس بوجهها المرسل الذى يلى العقل فهما باقيان ببقاء الله لأنهما مطموسان تحت طوارق الجبروت و أما جهه النفس المقيده التى تلى الطبع فهى أيضا داثره فانيه و من هؤلاء السادات العظام و الآباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من أهل اثنيه- كان قد اقتبس الحكمه من فيثاغورس و ارسلاوس و اقتصر من أصنافها على الإلهيات و الخلقيات- و اشتغل بالزهد و رئاضه النفس و تهذيب الأخلاق و أعرض عن ملاذ الدنيا و اعتزل إلى الجبل و أقام فى غار به و نهى الرؤساء الذين كانوا فى زمانه عن الشرك و عباده الأوثان فثوروا عليه الغاغه و ألجئوا ملكهم إلى قتله فحبسه الملك و سقاه السم و قصته معروفه.

و من جمله اعتقاداته أن علمه تعالى و حكمته و جوده و قدرته بلا نهايه و لا يبلغ العقل أن يصفها و لو وصفها لكانت متناهيه فألزم عليك أن يقول إنها بلا نهايه و لا غايه- و قد ترى الموجودات متناهيه.

فيقال إنما تناهيها بحسب احتمال القوابل لا- بحسب القدره و الحكمه و الجود- و لما كانت الماده لا تحتمل صورا بلا نهايه فتناهت الصور لا- من جهه بخل فى الواهب- بل لقصور فى الماده و عن هذا اقتضت الحكمه الإلهيه أنها و إن تناهت ذاتا و صوره و حيزا و مكانا إلا أنها لا تتناهى زمانا فى آخره إلا من نحو أولها و إن لم يتصور بقاء الشخص فاقتضت الحكمه بقاء النوع باستبقاء الشخص و ذلك بتجدد أمثالها استحفظ الشخص ببقاء النوع و يستبقى النوع ببقاء الأشخاص و لا يبلغ القدره إلى حد النهايه- و لا الحكمه وقفت إلى غايه انتهى كلامه.

أقول إن كلامه دال على حدوث كل شخص جسمانى من أشخاص هذا العالم- لأن جميعها ماديه متناهيه القوه و العله و هى عدم احتمال الماده الديمومه الشخصيه- مشتركه فى الفلكيات و العنصريات فجميعها قابل للزوال و الدثور من حيث

هوياتها الشخصيه.

و أما بقاؤها بحسب الماهيه و النوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى و الحد و بالعلم و العقل على أن الماهيه غير موجوده عندنا و لا مجعوله بالذات بل هى حكايه تابعه للوجود و ظل له كما مر.

و قد مر أيضا أن القدم و الحدوث إنما يراد بهما صفتان للوجود لأنهما متقابلان لا يجتمعان فى شى ء واحد و لا تقابل بين كون ماهيه واحده قديمه و حادثه حدا و عددا.

و من هؤلاء الكبراء الخمسه اليونانيه أفلاطن الإلهى

اشاره

المعروف بالتوحيد و الحكمه حكى عنه قوم ممن شاهدوه و تلمذوا له مثل أرسطاطاليس و ثافرطيس و طيماوس أنه قال إن للعالم صانعا مبدعا محدثا أزليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت الأسباب الكليه كان فى الأزل و لم يكن فى الوجود رسم و لا طلل الأمثال عند البارى كما نقلناه.

و يحكى عنه أيضا أنه أدرج الزمان فى المبادى و هو الدهر و أثبت لكل موجود شخصا فى عالم الإله فسميت تلك الأشخاص بالمثل الإلهيه و المبادى الأول و المثل عنده بسائط مبسوطات و الأشخاص مركبات و الإنسان المركب المحسوس جزئى ذلك الإنسان المبسوط المعقول و كذلك جميع الصور المحسوسه الماديه و لهذا قال الموجودات فى هذا العالم آثار الموجودات فى ذلك العالم و لا بد لكل أثر من مؤثر يشابهه نوعا من المشابهه.

أقول و نحن قد أحيينا بعون الله تعالى رسمه فى القول بهذه المثل و أحكمنا برهانه و قومنا بنيانه و شيدنا أركانه و سهلنا سبيله و أبطلنا النقوض عليه و التشنيعات التى ذكرها على مذهبه كل من أتى بعده إلى وقتنا هذا تقربا إلى الله و تشوقا إلى دار كرامته و محل أنواره.

قال و إنما كانت هذه الصور موجوده كليه دائمه باقيه لأن كل مبدع ظهرت

صورته فی حد الإبداع فکانت صورته فی علم الأول و الصور عنده بلا نهایه و لو لم یکن الصور عنده أزلیه فی علمه لم یکن لیبقی و لو لم تکن دائمه بدوامه لکانت تدثر بدثور الهیولی و لو کانت تدثر مع دثور الهیولی لما کانت رجاء و لا خوف و لکن لما صارت [کانت] الصور الحسیه علی رجاء و خوف استدل به علی بقائها و إنما یبقی إذا کانت صوره عقلیه فی ذلک العالم ترجو اللحوق بها و تخاف التخلف عنها.

قال و إذا اتفقت العقلاء علی أن هاهنا فی الوجود حسا و محسوسا و عقلا و معقولا و شاهدنا بالحس جمیع المحسوسات و هی محدوده محصوره بالزمان و المکان- فیکون مثل عقلیه انتهی.

أقول قد أفادت کلماته الشریفه النوریه أصولا حکمیه حقه لطیفه.

منها حدوث العالم الحسی بجمیع صوره و أعراضه علی وجه البرهان إذ قد صرح بأن کل صوره متعلقه بالهیولی فإنها تدثر بدثور الهیولی و ذلک لأن الهیولی شأنها الدثور و العدم و أن الصور شأنها التجدد و الحدوث شیئا بعد شی ء و لهذا أدرج الزمان فی المبادی کما حکی عنه.

و هذا کما أدرج بعضهم العدم فی المبادی بمعنی أن کل ما هو زمانی الوجود کالصور الطبیعیه فلا بد و أن یکون عدمه السابق مقوما له مقتضیا لوجوده اللاحق- فزوال وجود الصور السابقه مبدأ بالذات لوجود الصور اللاحقه و من جعل من القدماء العدم من المبادی بالذات کان مراده ما ذکرنا لأن کل أمر تدریجی الوجود- یکون لنقص وجوده یتقوم وجوده بالعدم و یشوب کونه بالفساد و بقاؤه بالزوال.

و لهذا یتصف وجود کل فرد منه أو جزء بعدم سائر الأفراد و الأجزاء یستلزم حدوث کل حد فساد سائر الحدود و الکل منه یغیب عن الکل و یغیب عنه الکل- فالکل عادم لنفسه مسلوب عن نفسه و کذا کل جزء عادم لنفسه مسلوب عنها.

و منها أن لکل صوره محسوسه صوره معقوله من نوعها و هی صوره ذاتها و ماهیتها عند الله و هی المسماه بالمثل الأفلاطونیه أعنی صور علمه تعالی بالأشیاء التی

عجزت العقلاء الـذين جاءوا من بعـده عن إدراك هـذه المثل النوريه على وجهها و التصديق بوجودها ما خلا المعلم الأول ربما مال إلى صحه القول بها فى بعض كتبه- و أنكرها فى الأكثر و كأنها يرى فى الإنكار مصلحه و قد مر فى هذا الكتاب ما فيه غنيه للمستبصرين.

و منهـا الإشاره منه إلى أن هـذه الصور الحسـيات و الأكوان الـداثرات راجعه إلى تلك العقليات صائره إليها متحـده بها كاتصال الأشـعه الشمسـيه بالشـمس و كاتصـال حواسـنا بعقولنا مع أن إحـداهما داثره و الأخرى باقيه و كاتصال البـدن بالنفس حتى صار وجوده وجودهـا و فعله فعلهـا مع أن البـدن متحلل بتحليل الحراره الغريزيه- و غيرها و النفس ثابته و ذلك لاسـتدلاله بالخوف و الرجـاء الثـابتين لبعض الصور الحسـيات على بقائها من جهه اتصالها بالجواهر العقليات الباقيات عنـد الله فعلم أن لها نشأتين داثره حسيه و باقيه عقليه.

و بالجمله إنه قـدس الله روحه أخذ الوسط فى البرهان على دثورها و زوالها من جهه إثبات الغايه الذاتيه لها كما فعلنا سابقا و هو أحد المناهج التى سلكناها فى إثبات حدوث الأجسام و من أوثق البراهين أخذ الحد الأوسط من غايه الشى ء.

و منها أن تلك الصور العقليه هى بعينها صـفات الله و علومه التابعه لوجوده مع أن علوه و مجـده بـذاته لذاته لا لتلك الصور و لا يلزم من ذلك تعـدد القـدماء و لا اسـتكماله تعالى بغير ذاته الأحـديه الصـمديه لأنها ليست موجودات مسـتقله مباينه الوجود عن وجود الحق و لا متميزه الإنيه عن الإنيه الأولى.

و ذلك لأنك قد علمت أنها مطموسه مقهوره تحت جبروته مستهلكه الذوات تحت كبريائه فانيه عن ذاته باقيه ببقاء الله.

و لهـذا المعنى قال الشـيخ اليونانى ليس للمبدع الحق صوره و لا حليه فيه و لا قوه لكنه فوق كل صوره و حليه و قوه لأنه مبدعها و قال و ليس المبدع الأول شيئا من الأشياء و هو جميع الأشياء لأن الأشياء منه.

و لقد صدق الأفاضل الأوائل فی قولهم مالک الأشیاء هو الأشیاء کلها إذ هو عله کونها بأنه أوجدها فقط و عله شوقها إلیه و هو خلاف الأشیاء کلها و لیس فیه شی ء ما أبدعه و لا یشبه شیئا منه فلذلک صار محبوبا معشوقا یشتاقه الصور العقلیه العالیه و السافله- فالعاشق یحرص علی أن یصیر إلیه و یکون معه انتهی أقول قد برهنا فیما مضی أن البسیط الذات هو کل الأشیاء و أن مصیر کل شی ء إلیه تعالی و نقل عن أفلاطن أیضا أنه کان یحیل وجود حوادث لا أول لها لأنک إذا قلت حادث فقد أثبت الأولیه لکل واحد و ما ثبت لکل واحد یجب أن یثبت للکل.

و قال أیضا إن صور الأشیاء لا بد و أن تکون حادثه و أما هیولیاتها و عنصرها فأثبت عنصرا قبل وجودها فظن بعض العقلاء أنه حکم بالأزلیه و القدم.

أقول أما صحه قوله الأول فلیس بناؤها علی قیاس حکم الکل(۱) المجموعی- علی حکم کل فرد فرد بل غرضه أن الحدوث لما کان هو المسبوقیه بالعدم فإذا کان الکل مسبوقا بالجزء و الجزء مسبوقا بالعدم فکان الکل مسبوقا بالعدم بل له مسبوقیه بعدم کل جزء من أجزائه فله مسبوقیات بأعدام کثیره غیر محصوره حسب إعدام الأجزاء.

و أما ما اشتهر بین الجمهور من أن تعاقب الأشخاص لا إلی حد یوجب التسلسل فی المتعاقبات إلی غیر النهایه فهذا من سخیف القول لأن وقوع مثل هذا التسلسل لیس إلا بمجرد الفرض فیستحیل أن یتحقق فی الواقع لأن المتحقق فی الواقع لا یکون إلا متناهیا و الترتیب بین شیئین أو بین أشیاء متفرع علی وجودهما أو وجودها معا.

۱- هذا القیاس صحیح من الکل الذی لیس له وجود سوی وجود الآحاد کما نحن فیه- فإن مجموع الحوادث وجوده عین الوجودات الحادثات و أما فی الکل الذی له وجود سوی وجود الآحاد فهذا القیاس فیه باطل فاسد فافهم، إسماعیل رحمه الله

و قـد علمت أن المـاده لا يحتمل صورتين معا فضـلا عن الصور الغير المتناهيه- إذ لا اجتماع لها فى الوجود بل لا تعـدد كما فى الاتصاليـات التـدريجيه من الصور الفلكيه و غيرهـا و لا ـ قوه الخيـال ممـا يمكن له تصور المقـدار الغير المتناهى و لا العـدد الغير المتناهى و نسبه البقاء و الاستمرار للأنواع إنما هى من جهه وجودها العقلى و هو صوره علم الله تعالى.

و أما قوله الثانى فليس مراده أن العنصر أى الهيولى أمر متحصل مستمر الوجود بالعدد لأن الهيولى كما مر أمر بالقوه و لا تحصل لها فى الخارج إلا بالصور المتعاقبه و أن لها وحده جنسيه مستمره و لها وحدات متجدده متصرمه حسب تجدد الصور و تصرمها و ليس فى عالم الطبيعه موجود قديم بالهويه الوجوديه لا من الصور و لا من المواد كما علمت مرارا.

و يحكى عنه أيضا فى سؤاله عن طيماوس ما الشـى ء الذى لا حدوث له و ما الشـى ء الحادث و ليس بباق و ما الشى ء الموجود بالفعل و هو أبـدا بحال واحد و إنما يعنى بالأول وجود البارى جل اسـمه و بالثانى وجود الأكوان الزمانيه التى لا تثبت على حاله واحده و بالثالث وجود المبادى العقليه و الصور الإلهيه و الأضواء الجبروتيه و العلوم القضائيه- التى لا تتغير.

و حكى من أسـئلته أيضـا مـا الشـى ء الكـائن و لا ـ وجود له و مـا الشـى ء الموجود و لا ـ كون له يعنى بالأـول الزمان و الزمانيات المتجدده الأكوان لأنه لم يؤهلهما اسم الوجود.

و قد علمت أنها ضـعيفه الوجود مشوبه الوجود بالعدم و يعنى بالثانى الصور المفارقه- التى هى فوق الزمان و الحركه و الطبيعه و حق لها اسم الوجود لكونها باقيه عند الله.

و قـد حكى أرسـطاطاليس فى مقاله الألف الكبرى من كتاب ما بعـد الطبيعه أن أفلاطن كان يختلف فى حـداثته إلى افراطويس فكتب عنده ما روى عنه أن جميع

الأشـياء المحسوسه فاسـده و أن العلم لا يحيط بها ثم اختلف بعده إلی سـقراط و كان مذهبه طلب الحدود من دون النظر(۱) فی طبـائع المحسوسـات و غیرها فظن أن نظر سـقراط فی غیر الأشـیاء المحسوسه لأن الحـدود لیست للمحسوسات و لا یتناولها لأنها إنما تقع علی أشیاء دائمه كلیه.

فعنـد ذلک ما سـمی أفلاطون الأشـیاء الكلیه صورا لأنها واحده و رأی أن الوجود فی المحسوسات لا یكون إلا بمشاركه الصور إذا كانت الصور رسوما و خیالات لها متقدمه علیها.

أقول قوله إن جمیع الأشـیاء المحسوسه فاسده شامل للأثیریات و العنصـریات- فكان مذهبه حدوث الأفلاک و ما تحتها جمیعا و المراد من الأشـیاء الكلیه فی قوله- إن لم یكن من سـهو الناسـخ بدل الجزئیه هو المعانی و الماهیات الكلیه للمحسوسات و غیرها إذ لا صوره لها من حیث هی هی و الضمیر فی لأنها راجع إلی الصوره.

معناه أن أفلاطن لم یعتقد لها وجودا خاصا و لا هویه عددیه حتی یلزم من اسـتمرار صدق الحدود علی المحسوسات قدم شی ء من العـالم لمـا مر أن المعـانی الكلیه لاـ یتحقق فی الخارج إلا بتبعیه الأشـخاص و لیست لها وحـده عـددیه مسـتمره فیما یتجـدد أشخاصـها و قوله لاـ یكون إلاـ بمشـاركه الصور أراد بهـا الصور العقلیه التی تكون للمحسوسـات فی عالم المفارقات عنی به أن قوام هذه الحسیات بتلک الصور المفارقه لأنها فاعلها و غایتها لا المفهومات الكلیه الذهنیه التی لا وجود لها بالذات.

حكایه فیها درایه

[كلام الشیخ أبی الحسن العامری]

اعلم أن الشیخ أبا الحسن العامری حكی فی كتابه المعروف بالأمد علی الأبد

۱- یعنی بأخذ حدود الأشـیاء من النظر فی الصور المفارقه العقلیه لكونها حقائق الأشـیاء و المحسوسات عكوس لها و أصنام و لا شک أن عكس الشی ء لیس هو الشی ء فإن عكس الإنسان لا یكون إنسانا- فیكون كلمه دون بمعنی غیره و الضمیمه فی غیرها لطبائع المحسوسات و المراد به صـفاتها و أحوالها و یحتمل أن یكون المراد أنه یأخـذ حـدود الأشـیاء من غیر نظر إلی خصوص المحسوسات و غیر المحسوسات من المعقولات أی یأخذ الحدود بحیث یتناول من محسوسات و غیرها فیكون لكل ماهیه فردان محسوس داثر فاسد و معقول باق أزلی فتدبر، إسماعیل رحمه الله

و كان يـذكر فيه أحوال الفلاسـفه الأوائل و أما أفلاطن فقد اختلف فى مذهبه فى قدم العالم و حدوثه فإنه قال فى أسولوطيقوس أى تـدبير البدن إن العالم أبدى غير مكون- دائم البقاء و تعلق بهذا القول ابرقلس و صـنف فى أزليه العالم كتابه المعروف الذى ناقضه يحيى النحوى.

ثم ذكر فى كتابه المعروف بطيماوس أن العالم مكون و أن البارى قد صـرفه- من لا نظام إلى نظام و أن جواهره كلها مركبه من الماده و الصوره و أن كل مركب معرض للانحلال و لو لا أن تلميذه أرسـطاطاليس شـرح مغزاه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحيره إلا أنه بين أن لفظه المكون مرتبه تحت الأسماء المشتركه و أن مقصوده من قوله إن العالم أبدى غير مكون أى لم يسبقه زمان و لم يحدث عن شـى ء و أن مقصوده من قوله إنه مكون و قد صـرفه البارى من لا نظام إلى نظام أن وجوده متعلق بالصنعه النـاظمه للمـاده بالصوره و ليس و لا واحـد من هـذين وجوده بـذاته- دون الإيجاد لصاحبه فالمبـدع لهما إذا قـد أوجـدهما على التأحيد النظمى فهو إذا بفعله الإبداعى صارف العالم من لا نظام إلى نظام أى من العدم إلى الوجود.

و لقـد صـرح بـذلك فى كتاب النواميس فقال إن للعالم بـدوا عليا و ليس له بـدو زمانى أى له فاعل قـد اخترعه لا فى زمان فإن فـاحص فحص عن سـبب اختراعه أجبنـاه بـأنه مريـد بـذاته لإفاضه وجوده و قادر على إيجاد ما أراده و لمثله قـد أطلق القول فى كتابه المنسوب إلى فادن بأن جوهر النفس غير مكون و أنه لا يموت.

و قـال فى كتـابه طيمـاوس إنه مكون و إنه ميت غير دائم و قـد تولى أرسـطاطاليس بتبيين مراده من اختلاـف اللفظين فقـال عنى بقوله الأـول أنه لم يتـدرج فى حـدوثه من القوه إلى الفعـل لكنه أحـدث دفعه ثم لم يعرض له موت فى دار المثوبه و عنى بقوله الثانى أنه معرض للاستحاله من الجهل إلى العلم و من الرذيله إلى الفضيله و أن ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الأبدى لو لا استبقاه الله على الدوام.

و قـد صـرح بـذلك فى كتـاب طيمـاوس فقـال إن خـالق الكـل أوحى إلى الجـواهر الروحـانيه بـأنكم لسـتم لاـ تموتون و لكنى أستبقيكم بقوتى الإلهيه انتهى كلام

العامری

و أقول فيه مواضع مؤاخذات حكميه.

الأول

أن ما حكاه من أرسطاطاليس فی التوفيق بين كلاميه الأولين غير مرضـی فإن ما ذكره فی تأويل الأول و إن صح إذا أريد بالعالم عـالم المفارقـات المحضه- إلاـ أن مـا نقله عنه فی تأويـل القول الثـانی منه الـذی قـاله فی كتاب طيماوس غير محتمل- فإن قوله صرفه البـاری من لاـ نظـام إلی نظـام صـريح فی التقـدم الزمـانی و لا يجوز حمله علی مجرد التعلق بالفاعل الـذی مناطه الإمكان الـذاتی دون القوه و الاسـتعداد كيف و ليست للماهيه مرتبه سابقه علی الوجود حتی يصـح أن يقال إنها مصـروفه من العـدم إلی الوجود.

لا سـيما و قـد علل أفلاطن حدوث العالم بكون جواهره مركبه من الماده و الصوره- و بأن كل مركـب معرض للانحلال و ذلك المعنی أی التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركـب دون البسـيط فقـد علم من كلامه أن للجواهر الماديه خصوصـيه فی الحـدوث- لأجل تركبها و ليست تلك الخصوصيه فی العقليات البسيطه و أن للأجسام ضربا آخر من الكون.

و أيضا قوله كل مركـب معرض للانحلال صـريح فی أن العالم سيخرب و يهلك و يضمحل و لو كان قديما لم يكن قابلا للفساد عائدا إلی الزوال.

الثانی

أن مـا حكـاه من الفيلسوف فی باب تأويل كلام أسـتاده فی قـدم النفس و عـدم كونها باقيه من أن المراد منه أنها لم تتـدرج فی الحـدوث و أنهـا بـاقيه بعـد الحـدوث فی الـدار الآـخره و فی تأويـل حـدوثها و موتها أنها معرضه للتغير فی الصـفات و أنها باقيه باستبقاء الله إياها لا بذاتها فهو بعيد غير معتمد عليه بل المعتمد خلافه أما بعد الذی ذكره فی الأول فمن وجهين.

أحدهما أن مذهب هذا الفيلسوف كما نقل عنه تلميذه إسكندر الرومی أن النفوس الساذجه الواقعه فی حد العقل الهيولانی داثره هالكه غير باقيه بعد البدن

و قد مال إليه الشيخ الرئيس فى بعض رسائله و إن أنكر ذلك فى سائر كتبه- زاعما أنها صوره مجرده حدوثا و بقاء و ما لا ماده له لا يجوز عليه الفساد و الفناء.

و ثانيهما أن الحق كما بين فى مقامه أن جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن- و كونه كمالا له و صوره مقومه إياه أمر تدريجى الحدوث كسائر الصور الطبيعيه الحسيه.

نعم إذا قويت ذاتها و خرجت من قوتها فى التجوهر الذى لها إلى الفعل خلصت ذاتها عن احتمال الفساد فهى ماديه الحدوث مجرده البقاء و أما بعد الذى ذكره فى القول الثانى فهو أيضا من وجهين أحدهما من كونه فى غايه البعد عن منطوق اللفظ و صوره البيان و مساق الكلام.

و ثانيهما لمخالفته مذهب هذا الفيلسوف فى النفوس الناقصه من أنها هالكه كما مر فالأولى أن يقال فى التوفيق بين كلاميه غير ما حكاه عن الفيلسوف و سنذكر ما عندى فى التوفيق بينهما.

الثالث

أنا قد بينا بالبرهان أن العالم بجميع جواهره الحسيه السماويه و الأرضيه و أعراضه حادث حدوثا تدريجيا و أنه متكون فاسد لا يبقى زمانين و بينا أن العالم الربوبى عظيم جدا مشتمل على جميع حقائق ما فى العالم و صورها على وجه أتم و أشرف و أنها باقيه ببقاء الله فضلا عن استبقائه إياها و فرق بين كونها باقيه ببقائه تعالى و بين كونها باقيه باستبقائه فما عند الله من الصور الإلهيه لو ثبت أن لها ماهيه غير الآنيات و الهويات الوجوديه فصحيح أنها من حيث الماهيه باقيه باستبقائه.

و أما من حيث إنها وجودات محضه متعلقه الهويات و الآنيات بجاعلها التام فإنها عشاق إلهيون واصلون إلى حبيبهم و إنها وجوه ناظره إلى ربها و عيون باصره وجه ربها مع أنها متفاوته فى الشده و الضعف و القرب و البعد فليس يتصور لها بقاء غير بقاء الله.

و هـذا مع ثبوته بالبرهـان و وضوحه عنـد العرفـان ممـا خفى تحقيقه إلا على الراسـخين فى العلم بكيفيه الصـنع و الإيجاد فعليك بالتجريد و التصفيه كى تلحق بهم و تدرك غورهم.

فإذا تقرر ذلك فالحق أن يقال فى التوفيق بين كلامى أفلاطن الإلهى أن يحمل مراده من العالم حيث يقول إن العالم أبدى و أنه غير مكون على عـالم الصور الإلـهيه لأنهـا حقـائق الموجودات العـالمه الثـابته فى عالم علمه تعالى و حيث حكم بأنه مكون و أن البارى صـرفه من لا نظام إلى نظام فالمراد منه عالم الصور الحسيه لأنها ماديه منتظمه الوجود من القوه و الفعل و الماده و الصوره على الوجه الذى أومأنا إليه من أن شخصيات كل من الماده و الصوره حادثه مسبوقه بالعدم الزمانى.

الرابع

أن المعلوم من كلمات هذا الفيلسوف التى سـننقله إن شاء الله أن مذهبه- يوافق مذهـب أسـتاده فى باب حدوث هذا العالم و بقاء العالم الربوبى.

فما حكاه عنه هـذا الشـيخ يشـبه أن يكون قولا ملفقا مختلقا لفقه بعض عامه الفلاسـفه ممن لم يبلغ مقام الراسـخين و لم يـدرك شأن الكاملين.

الخامس

أن المختار عنـدنا فى التوفيق بين كلاميه فى قدم النفس و حدوثها وجهان آخران أحدهما أن يقال إن للنفوس الإنسانيه بعد هذه النشأه الداثره نشأتين أخرويتين إحداهما عقليه محضه و هى للمقربين و الثانيه مثاليه صوريه فأراد بموت النفس عند ما حكم بأنها تموت فقـدان اسـتعدادها للحياه العقليه و السـعاده الأخرويه التى للكاملين- و أراد بعـدم موتها بقاءها بعـد البدن و إن كان بحياه حيوانيه حسيه غير عقليه.

و ثانيهما أن نفسـيه النفس كما بينا نفس [نحو] وجودها و هـذا النحو من الوجود غير باق للنفوس بالحقيقه لأنها متحوله من هـذا الوجود إلى وجود آخر تنقلب إليه فإذن حيثما حكم بأن جوهر النفس غير مكون و لا مائت أراد به جوهرها العقلى و هو غير

واقع تحت الكون لأنه صوره علم الله و حيثما قال إنها مكونه مائته أراد به جوهرها النفسانى و صورتها التى تعلقت بالبدن العنصرى.

و قد ثبت أن كل صوره ماديه متكونه فاسده و بالجمله كل نفس بما هى نفس ذائقه الموت ثم إلى الله ترجعون ثم الله ينشى ء النشأه الآخره فكلا قولى أفلاطون صحيح من غير تناقض و تحير.

و مما يدل على قوله بالحدوث أنه ذكر الأستاد أبو الفضل بن عميد أن الحكماء أوجبوا لجمله السماء النفس و الحياه.

فأما أفلاطن فزعم أن الأجرام العاليه متنفسه حيه بحياه غير سرمديه و لا باقيه بذاتها و كان يقول إن الله تعالى حين أمر هذه الأجسام الشريفه بتعظيمه و تمجيده أخبرها بأنه لم يخلقها خلقا يقتضى البقاء لكنه قرن بعد الخلق بها من مشيته ما يصيرها باقيه.

و أما أرسطو فإنه بين أنها غير واقعه تحت الكون و الفساد.

و استدل على ذلك بأن الكون و الفساد يوجدان فى الماده القابله للمتضادات- و لا ضد للأجرام العاليه و لا لحركتها فهى إذن غير كائنه و لا فاسده انتهى كلامه.

أقول لا منافاه بين كلامى هذين الحكيمين على ما وقع التنبيه فيما سبق من الكلام و ما سيلحق و سيرد عليك ما فيه زياده الانكشاف عند شرحنا لكلمات المعلم الأول الذى سننقلها عن قريب إن شاء الله تعالى.

و من هؤلاء الأسلاف المكرمين الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس

اشاره

قد ذكرنا سابقا من كلامه ما ناص على أنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتا قائما- لأن من طبيعته السيلان و الفساد فقد انكشف من كلامه لأهل البصيره أن لا شى ء من الجواهر الجسمانيه بقديم عنده و مما يدل أيضا على أنه غير ذاهل عن الحدوث التدريجى للجواهر الجسمانيه- هو ما حكاه عن أستاده أفلاطن الشريف فى كتابه المعروف بأثولوجيا حيث قال

ففرق أى أفلاطن بين العقل و الحس و بين طبيعه الإنيات الحقيه و بين الأشياء المحسوسه و صير الإنيات الحقيه دائمه لا تزول عن حالها و صير الأشياء الحسيه داثره واقعه تحت الكون و الفساد فلما فرغ من هذا التميز بدا و قال إن عله الإنيات الحقيه التى لا أجرام لها و الأشياء الحسيه ذوات الأجرام واحده و هى الإنيه الأولى الحق.

ثم قال إن البارى الأول الذى هو عله الإنيات العقليه الدائمه و الإنيات الحسيه الداثره هو الخير المحض و الخير لا يليق لشى ء من الأشياء إلا به و كل ما كان فى العالم الأعلى و العالم الأسفل خير فليس ذلك من طباعها و لا من طباع الإنيات العقليه لكنها من تلك الطبيعه العاليه و كل طبيعه عقليه أو حسيه منها باديه فإن الخير إنما ينبعث من البارى فى العالمين.

ثم قال إن الإنيه الأولى الحق هى التى تفيض على العقل الحياه أولا ثم على النفس ثم على الأشياء الطبيعيه و هو البارى الذى هو خير محض انتهى كلام هذا الفيلسوف ناقلا عن أستاده.

و قال فى موضع آخر من كتاب أثولوجيا إن الأشياء العقليه يلزم الأشياء الحسيه- و البارى لا يلزم الأشياء العقليه و الحسيه بل هو ممسك لجميع الأشياء غير أن الأشياء العقليه هى إنيات حقيه لأنها مبتدعه من العله الأولى بغير وسط و أما الأشياء الحسيه فهى إنيات داثره لأنها رسوم الإنيات الحقيه و مثالها و إنما قوامها و دوامها بالكون و التناسل كى تدوم و تبقى تشبها بالأشياء العقليه الثابته الدائمه.

أقول كلامه نص على فساد هذا العالم و دثوره و أما معنى ما ذكره من لزوم العقليات للحسيات و عدم لزوم البارى للأشياء و كون الثابت له إمساك الكل و الفرق بين اللزوم و الإمساك فهو أن لكل طبيعه نوعيه داثره صوره عقليه ثابته عند الله هى المقومه لها و ذات عنايه بها و هى متعدده الإنيات حسب تعدد الأنواع الطبيعيه و البارى أحدى الذات نسبه ذاته إلى الجميع نسبه واحده قيوميه.

و إنما تلک العقلیات جهات قیومیته و تکثرات فیضه و جوده من غیر اختصاص له بواحد دون واحد و لهذا فرق بین نسبته إلى الأشیاء و نسبه سائر العلل إلى معالیلها- بأن کلا منها یلزم معلوله بخصوصه لا یتعداه و الباری لا یلزم شیئا من أنواع العقلیات و الحسیات بخصوصه بل هو الناظم للکل و الممسک لرباطها عن الانفصام و الحافظ لها عن الفناء على تفاوت مقاماتها فی الوجود و البقاء حیث إن العقلیات المحضه تبقى ببقاء الذات الأحدیه و الحسیات إنما تبقى بتلاحق الأمثال و الأشباه و بقاء التدرج فی الحدوث و تشابک العدم بالوجود.

فقوله إنما قوامها و دوامها بالکون و التناسل أراد بالکون الوجود التدریجی على نعت الاتصال کما فی الفلکیات و بالتناسل التعاقب فی الکون على نهج الانفصال کما فی العنصریات من الطبائع المنتشره الشخصیات مثل أنواع الحیوان و النبات.

و قال أیضا فی المیمر العاشر من کتاب الربوبیه لما ابتدعت الهویه الأولى من الواحد الحق وقفت و ألقت بصرها على الواحد لیراه فصارت حینئذ عقلا فلما صارت الهویه الأولى المبتدعه عقلا صارت یحکی أفاعیلها للواحد الحق لأنها لما ألقت بصرها علیه و رأته على قدر قوتها و صارت عقلا- أفاض علیها الواحد الحق قوى کثیره عظیمه- فلما صار العقل ذا قوه عظیمه أبدع صوره النفس من غیر أن یتحرک تشبها بالواحد الحق.

و ذلک أن العقل أبدعه الواحد الحق و هو ساکن فکذلک النفس أبدعها العقل- و هو ساکن أیضا لا یتحرک غیر أن الواحد الحق أبدع هویه العقل و أبدع العقل صوره النفس فی الهویه التی ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هویه العقل.

و أما النفس فلما کانت معلوله من معلول لم یقو على أن یعقل فعلها بغیر حرکه- و هی ساکنه بل فعلیته بحرکه و أبدعت صنما ما و إنما یسمى صنما لأنه فعل داثر غیر ثابت و لا باق لأنه کان بحرکه و الحرکه لا تأتی بالشی ء الثابت الباقی بل إنما تأتی بالشی ء الداثر و إلا کان فعلها أکرم منها إذ کان المفعول ثابتا قائما و الفاعل داثرا بائدا

أعنی الحرکه و هذا قبیح جدا انتهت عبارته.

و لا یخفی ما فیها من التصریح علی أن الأجسام الفلکیه و غیرها أصنام داثره بائده مستحیله الوجود کائنه فاسده متبدله الجواهر و الذوات.

و قال أیضا فی صدر هذا الکتاب عند ذکر رءوس المسائل فی الطبیعه و إنها صنم لحکم الکل(۱) وافق للنفس سفلا فی الطبیعه و إنها تفعل و تنفعل و إن الهیولی تنفعل و لا تفعل فی الأنفس و إنها غیر واقعه تحت الزمان(۲) و إنما تقع تحت الزمان آثارها فی الأنفس الکلیه و إنها کانت تفعل الشی ء بعد الشی ء و لا محاله إنها تحت الزمان(۳) أم لیست تحت الزمان(۴) بل الأشیاء المشترکه هی تحت الزمان و إن الکلمات الفواعل تفعل الأشیاء معا و لیس فی الکلمات المنفعله أن تفعل الانفعال کله معا لکن الشی ء بعد الشی ء.

و من الشواهد الداله علی أن هذا الفیلسوف الأعظم کان یری و یعتقد حدوث العالم أنی قد وجدت منه کلمات داله غیر ما هو المشهور منه فی ألسنه الجمهور و غیر ما نقله منه ثامسطیوس و اعتمد علیه الشیخ الرئیس فی هذه المسأله و هو أنه قال الأشیاء المحموله یعنی بها الصور الجسمانیه فلیس کون أحدهما من صاحبه بل یجب أن یکون

۱- المراد من الکل هو العقل لکونه ما دونه علی النحو الأشرف و من حکمه هو النفس- لکونها أمر الفعل للطبیعه بالکون و الوجود فلا تغفل، إسماعیل رحمه الله

۲- یعنی أن الطبیعه بحسب قوس النزول مقدمه علی الهیولی و حرکتها و مقدار حرکتها- فلا تکون واقعه تحت الزمان، إسماعیل رحمه الله

۳- یعنی بحسب أن یکون الطبیعه یتدرج أنه لوجود شیئا فشیئا حتی تفعل الشی ء بعد الشی ء- و المراد من الأشیاء المشترکه هی الأشخاص لنوع واحد فإن وجودها إنما یکون باستعدادات حاصله من الحرکه الراسمه للزمان فافهم، إسماعیل رحمه الله

۴- لأن وجودها إنما یکون بالجهات الفاعلیه و لا مدخل للاستعداد فی وجودها فتدبر، إسماعیل رحمه الله

بعد صاحبه فيتعاقبان على الماده.

فقد بان أن الصوره تبطل و تدثر و إذا دثر معنى وجب أن يكون له بدء لأن الدثور غايه و هو إحدى الحاشيتين ما دل على أن جائيا جاء به فقد صح أن المكون حادث لا من شى ء و أن الحامل لها غير ممتنع الذات عن قبولها و حمله إياها و هى ذات بدو و غايه يدل على أن حامله ذو بدو و غايه و أنه حادث لا من شى ء.

و يدل على أن محدثه لا بدو له و لا غايه لأن الدثور آخر و الآخر ما كان له أول فلو كانت الجواهر و الصور لم يزالا فغير جائز لأن الاستحاله دثور الصوره التى بها كان وجود الشى ء و خروج الشى ء من حد إلى حد و من حال إلى حال يوجب دثور الكيفيه و تردد المستحيل فى الكون و الفساد يدل على دثوره و حدوث أحواله يدل على ابتدائه و ابتداء جزئه يدل على بدو كله و واجب إن قبل بعض ما فى العالم للكون و الفساد أن يكون كل العالم قابلا له و كان له بدو يقبل الفساد و آخر يستحيل إلى كون فالبدو و الغايه يدلان على مبدع و ذكر أنه قد سأل بعض الدهريه أرسطاطاليس و قال إذا كان المبدع لم يزل و لا شى ء غيره ثم أحدث العالم فلم أحدثه فقال لم غير جائزه عليه لأن لم تقتضى عله و العله محموله فيما هى عله عليه من معلل فوقه و ليس المبدع بمركب فيحمل ذاته العلل- فلم عنه منفيه فإنما فعل ما فعل لأنه جواد فقيل فيجب أن يكون فاعلا لم يزل لأنه جواد لم يزل.

قال معنى لم يزل لا- أول له و فعل فاعل يقتضى أولا- و اجتماع أن يكون ما لا أول له و ذو أول فى القول و الذات [و الفعل] محال متناقض.

قيل له فهل يبطل هذا العالم قال نعم قيل فإذا بطله بطل الجود قال يبطله ليصوغه الصيغه التى لا يحتمل الفساد لأن هذه الصيغه يحتمل الفساد انتهت كلماته الشريفه النوريه أقول انظروا معاشر أهل اليقين و أولى البصيره فى الحكمه و الدين هل جاء أحد بعده من الحكماء و المتكلمين بمثل هذا الكلام المحكم المتين فى باب حدوث

العالم و ارتباطه بالمبدع الحق من غير تغير لا فى ذاته و لا فى إرادته و إضافته.

تفسير و تذكره

إن فى كلامه إشارات لطيفه و تحقيقات شريفه لعلها تخفى على بعض الناظرين- و تفتقر إلى التبيين فنريد أن نشرحها توضيحا للمرام فقوله فليس كون أحدهما من صاحبه إشاره إلى أن الصور السابقه ليست عله للاحقه من حيث شخصيتها لأن عله القوام و الوجود لا بد و أن لا ينفك عن وجود ما يتقوم به فكل ما يكون متقدما بالزمان على شى ء فلا يكون عله مقومه له.

و قوله و إذا دثر معنى وجب أن يكون له بدو لأن الدثور غايه إثبات لمعنى الحدوث و المسبوقيه بالعدم من جهه دثور الشى ء و انتهائه إلى الغايه و تنبيه على أن بدو الشى ء على نحو غايته فما كان غايته العدم كان بدوه أيضا العدم مثله.

و لك أن تقول كيف يكون عدم الشى ء غايه له- قلنا الأعدام غايات بالعرض كما أنها مبادى كذلك بمعنى أنه إذا انتهى الشى ء إلى غايه ذاتيه هى كماله فلا يبقى هويته الناقصه و كذا القياس فى عدمه السابق و قوله إن المكون حادث لا من شى ء إشاره إلى التميز بين ما منه الشى ء و ما به الشى ء و لا- يمكن أن يكون إحداهما هو الآخر بعينه لأن ما منه الشى ء يجب أن يفارقه الشى ء و ما به الشى ء يجب أن يجامعه لأن الأول سبب زمانى معد و الآخر سبب ذاتى مقوم فكل حادث يجب أن يكون حدوثه بشى ء لا من شى ء فقط إلا بمعنى التعاقب الزمانى.

لأن الذى يتوهم أنه منه حدث غير الذى به حدث لأن ذلك قد بطل عند حدوثه بخلاف هذا فكيف يكون الباطل سببا محصلا للشى ء فكل حادث يفتقر إلى موجد- لا يكون تحت زمان و لأن كل زمانى لا يوجد إلا شيئا فشيئا و كما أنه يوجد شيئا فشيئا- فهو أبدا لا يخلو عن ما بالقوه و ما بالقوه لا يكون سببا لإخراج الشى ء من القوه إلى الفعل.

و لـذلك قـال و يـدل على محـدث لا بـدو له و لا غايه لكونه خارجا عن أفق الزمان- و قوله و واجب إن قبل بعض ما فى العالم للكون و الفسـاد أن يكون كـل العـالم قابلا له معنـاه أن الكل مما يتقوم وجوده بوجود جميع أجزائه فإذا كان جزؤه فاسـدا كان الكل أولى بالفساد و الحـدوث بعد العدم و هو ظاهر سـيما فى الكل الذى كل واحد من أجزائه يكون فاسدا أعنى الكل و الجزء الزمـانيين فـإن وجود الكـل الزمـانى بهويته الكميه الاتصـاليه لا يجامع وجود شـى ء من أجزائه حتى إذا وجـد جميع الأجزاء فقد انقضـى وجود الكـل بانقضائهـا فلا اجتمـاع له مع الأجزاء إلا فى الوهم فلا كليه لمجموع الزمانيات فى الخارج بل هى فاسـده و داثره بوجود كل جزء و دثور.

و ما قيل إن لمجموع الزمان و الزمانيات وجودا فى الـدهر- فجوابه أن لمجموعها عدما فى الدهر لعدم أجزائها لأن كل جزء كما أنه موجود فى وقت بل سائر الأوقات كلها فالكل معـدوم فى جميع الأوقات كما حققناه سابقا فى نحو وجود المتصل المقـدارى أن كل جزء منه معدوم عن الكل- و قوله معنى لم يزل لا أول له و معنى فعل يقتضى أولا أراد بفعل ما هو تحت مقوله أن يفعل و هو التأثير التدريجى دون الإبداع و غرضه أن وجود الصور الجسـمانيه تدريجى الحدوث(۱) و الفعل التدريجى لا يمكن بقاؤه زمـانين فضـلا عن كونه باقيـا لم يزل بـل وجوده يلزمه زواله و كونه يسـتدعى فساده و قوله يبطله ليصوغه الصـيغه التى لا يحتمل الفساد إشاره إلى أن لكل صوره جسمانيه غايه عقليه ترجع إليها و تصير إياها و تتحد بها.

و قد علم بما ذكره كيفيه حدوث العالم عن البارى الصانع و لميه بواره و

۱- لأن المراد من الحدوث الذى فى صدر بيانه هو الحدوث الزمانى لأن العالم هى الأجسام و الجسمانيات حادث بهذا الحدوث و أما الإبداع الذى لازم للمبدع التام فلا أول له بعين اللاأوليه التى للمبدع التام لكونه موجودا بوجوده باقيا ببقائه فافهم، إسماعيل رحمه الله

خرابه و علم منه کیفیه خراب الأفلاک و طی السماوات کطی السجل للکتب کما قال تعالی کَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِیدُهُ وَعْداً عَلَیْنا إِنَّا کُنَّا فاعِلِینَ و ذلک لأن الباری عز اسمه- محرک الأفلاک و مدیر السماوات و مدبرها فاعل حکیم مختار فی فعله و صنعه و کل فاعل مختار فله فی فعله غرض و غایه و هی عنایه الله السابقه علی وجود أفاعیله و صنائعه قبل إظهار فعلها و صنعتها و من أجل العنایه السابقه یفعل ما یفعله بتوسیط الأسباب و تشویق المحرکات و کل محرک فإذا بلغ فعله إلی غرضه و غایته قطع الفعل البته و أمسک عن العمل بالضروره.

فإذا کان محرک الأفلاک بإذن الله تعالی و موجد الإنیات الزمانیه بإرادته نال غرضه فی تحریکها فسبیله أن یمسک عن تحریکها و إدارتها و کلما أمسک محرک الأفلاک و مشوق الأملاک عن التحریک و التشویق وقفت السماوات عن الدوران و الکواکب عن المسیر و خرب العالم و فسد النظام و بطلت الفصول و انعدمت الموالید و الحرث و النسل و انتقلت الأکوان إلی الدار الآخره.

و ذلک لأن قوام هذا العالم بالحرکه التی هی صوره المکونات فإذا بطلت بطل الجمیع و إذا نفدت نفد بنفادها الأکوان و قامت القیامه فقد علم بما ذکره علی هذا الشرح بوار العالم و خراب الأفلاک و طی السماوات و الأرضین إن فی هذا لبلاغا لقوم عابدین

وهم و تحصیل-

ربما یتوهم متوهم أن الفاعل المتحرک لعله لم یبلغ إلی غرضه و لم ینل بغیته- فیزاح بأنه إذا علم المحرک أنه لا یبلغ غرضه فسبیله أیضا أن یمسک عن الفعل و أیضا ما لا یمکن الوصول إلیه لم یمکن أن یکون غرضا مرکوزا فی جبله الفاعل لأجله- و قد فرضناه کذلک.

اللهم إلا أن الفاعل یقصده و یمیل إلیه مجازفه أو قسرا و شی ء منهما لا یکون

دائميا و لا ـ فى الأفاعيل الطباعيه و المفروض أن محرك الأفلاـك و مكون الأـكوان الزمـانيه ملك كريم و فاعل حكيم و فعل الحكيم لا يكون بلا غايه تترتب عليه فلوجود الأفلاك و ما فيها غايه يبتدى ء منها علما و ينتهى إليها عينا.

و أما ما ذهب إليه أهل الحكمه كما أسلفناه من أن البارى ليس لفعله غرض- فليس بمناقض لما نحن بصدده إذ ذاك فى الفعل المطلق و التأييس من الليس المطلق- و كلامنا فى الفعل الزمانى و غايته و الغرض الذى يعود إلى ذات الفاعل المباشر القريب.

و بهـذا ينـدفع أيضـا ما يتوهم من التناقض فى كلام الفيلسوف حيث نفى الغايه و ذكر أن لم غير جائزه عليه ثم أثبت الغايه حيث ذكر أن الفاعل يبطل هذا العالم- ليصوغه صيغه لا يحتمل الفساد.

تسجيل

فقـد تبين و تحقق بمـا نقلنـاه من كلمـات هـذا الفيلسوف الأـعظم و نصوصه و إشـاراته- أنه كان مـذهبه اعتقاد حـدوث العالم و اعتقاد بواره و خراب السماوات و زوالها و أن لله ميراث السماوات و الأرض.

فإذن ما زعمه الجمهور و اشتهر بينهم أنه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ما سوى عالم الأجسام و الجسمانيات و حينئذ فلا يخلو حاله من أحـد أمرين- فإما أن كان يريد من العالم العقلى عالم الإلهيه و القدره و مراتب القوه القيوميه- و هى جمله الصور الوجوديه العقليه المحضه التى هى بوجه ما غير الذات الأحديه- التى سـماها بعض العرفاء غيب الغيوب فيكون القول بقدمها حقا و صـدقا إذ لاـ يلزم منه تعـدد القـدماء لكونهـا غير زائـده على مراتب الإـلهيه و مقامـات الربوبيه و العلوم الربانيه- و عالم القضاء العينى.

و إن أراد بذلك ذواتا قديمه متعدده منفصـله الوجود مسـتقله الهويات لا أنها شئون إلهيه و علوم قضائيه فالقول بقدمها و تسرمد العقول الفعاله باطل لكونها مطموسه تحت سطوع

نور الأحديه لكن حسن الظن بهذا الفيلسوف يستدعى أن اعتقاده و مذهبه هو القول الأول كما يشهد به وفور علمه و قوه حدسه و أحكام براهينه فى سائر الأصول الحكميه و لأن طرفيه و هما أفلاطون أستاده و فرفوريوس تلميذه قائلان بذلك القول كما يستفاد من كلمات كل منهما و مذهبه و الله أعلم بالسرائر.

و مما يدل على أن هذا الفيلسوف كان يرى و يعتقد حدوث العالم الجسمانى و دثوره- ما قاله فى الميمر السابع من كتاب معرفه الربوبيه و هو أنه لما قبلت الهيولى الصوره من النفس حدثت الطبيعه ثم صورت الطبيعه و صيرتها قابله للكون اضطرارا و إنما صارت الطبيعه قابله للكون لما جعل فيها من القوه النفسانيه و العلل العاليه ثم وقف فعل العقل عند الطبيعه و مبدإ الكون فالكون آخر العلل العقليه المصوره و أول العلل المكونه و لم يكن يجب أن يقف العلل الفواعل المصوره للجواهر من قبل أن يأتى الطبيعه.

و إنما ذلك كذلك من أجل العله الأولى التى صيرت الإنيات العقليه عللا فواعل- مصوره للعلل [للصور] العرضيه الواقعه تحت الكون و الفساد و أن العالم الحسى إنما هو إشاره إلى العالم العقلى و إلى ما فيه من الجواهر العقليه و ثبات قواها العظيمه و فضائلها الكريمه و خيرها الذى يغلى غليانا و تفور فورا انتهى كلامه.

أقول قوله صورت الطبيعه و صيرتها قابله للكون و الفساد اضطرارا معناه جعلتها جعلا بسيطا و هى فى ذاتها قابله للكون بحسب هذا الوجود لا أنها لم تكن فى ذاتها كذلك- فصيرتها كذلك بحسب عارض غريب عن وجودها ناهيك به قوله اضطرارا يعنى صفه الكون و الفساد من ضروريات هويه الصوره الطبيعيه من غير تخلل جعل بينها و بين كونها على تلك الصفه.

و قوله إنما صارت الطبيعه قابله للكون إلى آخره إشاره إلى لميه تجدد الطبيعه و استمرارها و هما متقابلان بوجه لما فيها من شوب قوه و فعليه و دثور و ثبات و ذلك لأن فى أسبابها و عللها شبه هاتين الصفتين فالقوه النفسانيه مما يلزمها النقص و الشوق و

يلزمها الكمال و العقل و الشوق نوع حركه من القوه الشوقيه لطلب الكمال تناسب تجدد الطبيعه و دثورها و الكمال العقلى الذى يكون للعلل العاليه مما يلزمه الثبات و الدوام- فهو يناسب دوام تجدد الطبيعه و اتصالها بتوارد الأمثال.

و قوله ثم وقف فعل العقل عند الطبيعه إلى آخره إشاره إلى ضربى التأثير و الإيجاد و هما الإبداع و التكوين فبين أن سلسله الإبداع انتهت إلى الطبيعه و أن سلسله التكوين أخذت منها لما فى وجود الطبيعه من حقيقه الثبات و التجدد لما علم مرارا أن التجدد فيها عين الاستمرار لكونه صفه ذاتيه لها اضطراريه و لهذا يكون أبدا فى التغير و الاستحاله فالتجدد لها ذاتى و لغيرها عرضى بواسطتها فيثبت من ذلک أن الطبيعه آخر الإبداع و أول التكوين و هاتان الحيثيتان لا توجبان تركيبا فى ذاتها بحسب الخارج لما مر مرارا أن ثباتها عين التجدد و الانقضاء على قياس فعليه القوه فى الهيولى و توحد الكثره فى العدد و غير ذلک من الأمثله.

ثم إن هذا الفيلسوف عبر عن علل التكوين بالعلل العرضيه لما ظهر من قوله سابقا أن حدوث الصوره اللاحقه ليست من الصوره السابقه بل من سبب أعلى نسبته إلى المتجددات الزمانيه نسبه واحده غير زمانيه و إنما أطلق اسم العله على الصوره السابقه بالزمان بمعنى آخر فقد صح الاصطلاح على العلل الأصليه المرتبه بالذات بالسلسله الطوليه و على المعدات المترتبه بالزمان بالعلل العرضيه.

و قوله إن العالم الحسى إنما هو إشاره إلى العالم العقلى معناه أن كل صوره حسيه فى هذا العالم فلها صوره عقليه فى عالم الإلهيه و فى علم الله سبحانه كما هو رأى كثير من الأقدمين مثل أفلاطون و سقراط و غيرهما و سموها بالصور المفارقه و قد أحكمنا بنيانها و أوضحنا طريقها مرارا

فصل (۴) فی ذکر اعتقادات الفلاسفه الذین هم غیر هؤلاء الأصول الأعلون فی حدوث العالم و خرابه و بوار السماوات و الأرضین

فمنهم زینون الأکبر بن فارس-

و قد نقلنا فی مباحث الحرکه قوله الدال صریحا علی حدوث العالم و هو قوله إن الموجودات باقیه داثره أما بقاؤها فبتجدد صورها و أما دثورها فبدثور الصوره الأولی عند تجدد الأخری و ذکر أن الدثور قد لزم الصوره و الهیولی انتهی.

و من علم کیفیه تعلق کل من الهیولی و الصوره بالأخری یعلم صحه القول بتجددهما فی کل آن و من أقواله أیضا الدال علی الحدوث قوله إن المبدع الأول- کان فی علمه صوره إبداع کل جوهر و صوره دثور کل جوهر فإن علمه غیر متناه و الصور التی فیه من حد الإبداع غیر متناهیه و کذلک صور الدثور غیر متناهیه فالعوالم یتجدد فی کل حین و دهر ثم ذکر وجه التجدد بما نقلناه منه أولا.

أقول المراد من عدم التناهی فی قوله فإن علمه غیر متناه و الصور التی فی حد الإبداع غیر متناهیه لیس عدم التناهی بالعدد بالفعل لاستحالته بالبراهین و لهذا الفیلسوف برهان مخصوص علی هذا المطلب فی رساله نقله بعض أفاضل المتأخرین فی تصانیفه و تلک الرساله موجوده عندنا.

بل المراد إما عدم التناهی بالقوه کما فی المتصلات الجوهریه و العرضیه- الواقعه فی الکون حیث لا یقف عند حد کالصور الحسیه المتجدده و أفرادها المتعاقبه فی الوجود شیئا فشیئا علی نعت الاتصال.

و إما عدم التناهی من جهه الشده فی الوجود العقلی کما للصوره المفارقه- بحسب ما یصدر عنه من الأفراد و الحرکات لا إلی حد و علی أی تقدیر لیس المراد منه ما بحسب ترتب الصور العقلیه لأنها متناهیه البته طولا و عرضا.

و منها قوله إن الشمس و القمر و الكواكب يستمد القوه من جوهر السماء- فإذا تغيرت السماء تغيرت النجوم أيضا ثم هذه الصور كلها بقاؤها و دثورها فی علم الباری سبحانه و العلم يقتضی بقاءها دائما و كذلك الحكمه و الباری قادر علی أن يفنی العالم يوما إن أراد.

أقول مراده من جوهر السماء هو جوهرها العقلی و هو صوره ذاتها فی علم الله و وجهها الذی يلی القدس و التغير إنما يلحق السماء بحسب وجهها الذی يلی الماده و هو الطبيعه لأنها فانيه و هو باق كما قال تعالی كُلُّ شَيْ ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ و مراده من قوله و الباری قادر علی أن يفنی العالم يوما إن أراد هو يوم القيمه الذی مقداره خمسين ألف سنه.

و قد أوردنا من الأصول و المبادی الصحيحه ما يستفاد بقوتها تفسير كلامه و تبيين مرامه فلا نخوض فی بسطه و شرحه حذرا من الإطاله و من الفلاسفه القائلين بحدوث العالم ذيمقراطيس و شيعته إلا أن له رموزا و تجوزات قل من اهتدی إليها.

و لهذا اشتهر منه أشياء بظاهرها يناقض الأصول الحكميه مثل القول بالأجسام الصغيره و مثل القول بالاتفاق و البخت و كان هذا الفيلسوف إنما أنكر الغايه بمعنی العله الغائيه فی فعل واجب الوجود لا غير إذ ما من حكيم إلا و هو معترف بأن ما لا يجب لا يكون بل هو و غيره يسمون الأمور اللاحقه بالماهيات لا لذواتها بل بسبب غيرها أمورا اتفاقيه و حينئذ يصح القول بأن وجود هذا العالم اتفاقی.

قال بعض العلماء إن هذا الرجل تصفحنا كلامه القدر الذی وجدناه قد دل علی قوه سلوكه و ذوقه و مشاهدات له رفيعه قدسيه و أكثر ما نسب إليه افتراء محض- بل القدماء لهم ألغاز و رموز و أغراض صحيحه و من أتی بعدهم رد علی ظواهر رموزهم إما لغفله أو تعمدا لما يطلب من الرياسه انتهی.

فمن كلماته المرموزه أنه قال المبدع الأول(۱) ليس هو العنصر فقط و لا العقل

۱- لا يخفی أن المبدع الأول هو الفيض القدسی الذی عبر عنه بكن و بالرحمه الواسعه و بالمشيه و بالحق المخلوق به و بالنفس الرحمانی و بالعماء و بالماء فی قوله وَ كانَ عَرْشُهُ عَلَی الْماءِ و لعل مراد هذا الفيلسوف أنه ماء و هواء و نار و أرض باعتبارات و جهات كما لا يخفی و لا بد فی كل موجود من الموجودات العالميه من حراره منضجه و بروده جامده و رطوبه مشكله و يبوسه حافظه لكن فی كل موجود بحسبه و حسب نشأته فالمبدع الأول بوحدته مشتمل علی هذه المعانی فيعبر عنه بالأسطقسات و قد قيل لا بد فی الموجودات من الخلق و الرزق و الحياه و الموت و لذا ورد أن حلمه العرش و أركانها أربعه إسرافيل و ميكائيل و جبرائيل و عزرائيل و لعل ما ذكر من الإشاره يكفی للعاقل اللبيب فی تفطن المرام فتفطن، إسماعيل رحمه الله

فقط بل الأخلاط الأربعه و هى الأسطقسات أوائل الوجودات كلها و منه ابتدعت الأشياء البسيطه دفعه واحده و أما المركبه فإنها كونت دائمه داثره إلا أن ديمومتها بالنوع.

ثم العالم بجملته غير داثر لأنه متصل بذلك العالم الأعلى كما أن عناصر هذه الأشياء متصله بلطيف أرواحها الساكنه فيها و العناصر و إن كانت تدثر فى الظاهر- فإن صفوتها من الروح البسيط الذى فيها غير داثر فإن كان كذلك فليست تدثر إلا من جهه الحواس فأما من نحو العقل فإنه ليس تدثر فلا يدثر هذا العالم إذا كان صفوها فيه و صفوها متصل بالعوالم البسيطه انتهى.

أقول كلامه فى غايه القوه و المتانه إلا أن فهم كلامه و درک مرامه يحتاج إلى قريحه صافيه و ذهن ثاقب مع تعمق شديد فى العلوم الإلهيات.

و العجب أن الحكماء مع شده فهمهم و وفور علمهم كيف ذهلوا عن غور كلامه و بعد مرامه حيث اعترضوا على كلامه و بالغوا فى التشنيع من جهه قوله إن أول مبدع هو العناصر و بعدها أبدعت البسائط الروحانيه و قالوا هو ترق من الأسفل إلى الأعلى- و من الأكدر إلى الأصفى و معلوم أن مراده منها غير صوره هذه العناصر الحسيه.

و قد حكم صريحا بأنها داثره فكيف يتناقض فى كلامه و لو لا مخافه الإطناب لبينت صحه مرامه و مع ذلک فكلامه صريح فيما نحن بصدده من تجدد هذا العالم و

دثور شخصياته الحسنيه و هوياتها الماديه بقاء صفوها أی صورها عند الله القيوم لأنه أراد بالأشياء البسيطه الصور العقليه الثابته و بالأشياء المركبه الصور الجسمانيه فلكيه كانت أو عنصريه لتركبها من الماده و الصوره أو من الوجود و العدم كما علمت من تشابك الوجود و العدم فی الممتدات المكانيه و الزمانيه.

و من الفلاسفه القائلين بحدوث العالم و خرابه فلاسفه فاداميا

و إنهم كانوا يقولون إن كل مركب ينحل فلا يجوز أن يكون من جوهرين متفقين فی جميع الجهات و إلا فليس بمركب.

فإذا كان هذا هكذا فلا محاله إذا انحل التركيب حل كل جوهر فاتصل بالأصل الذی منه فما كان منها بسيطا روحانيا لحق بعالمه الروحانی و هو باق غير داثر و ما كان منها جاشيا غليظا لحق بعالمه أيضا و كل جاش إذا انحل فإنما يرجع حتی يصل إلی اللطف فإذا لم يبق من الكثافه شی ء اتحد باللطيف الأول فيتحد به فيكونان متحدين إلی الأبد.

و إذا اتحدت الأواخر بالأوائل كان الأول هو أول كل مبدع ليس بينه و بين مبدعه جوهر آخر متوسط فلا محاله ذلك المبدع الأول يتعلق بنور مبدعه فيبقی دهر الدهور خالدا مخلدا انتهی.

أقول كلام هؤلاء الفلاسفه فی غايه الشرف و النفاسه و هو يشتمل علی بيان مقصدين شريفين هما اللذان أكثرنا ذكرهما و كررنا تنبيههما.

أحدهما دثور العالم الجسمانی و دثور صورته و فساد مادته و اضمحلال وجوده- و انحلال تركيبه.

و ثانيهما اتصال ما تروح و تلطف من الصور الحسيه إلی الصور العقليه و رجوع ما صفا و نقی منها إلی العله الأولی الإلهيه فالكل عائد إليه راجع صائر إياه متحد بوجهه الباقی رجوع النقص إلی التمام و مصير الفرع إلی الأصل كما قال تعالی- فَسُبْحانَ الَّذِی بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَیْ ءٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ و قوله أَلا إِلَی اللَّهِ

تَصِيرُ الْأُمُورُ.

و من الفلاسفه القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم

فإنه كان يقول إن أول الأوائل النور الحق لا يدرك من جهه عقولنا لأنها أبدعت من ذلك النور الأول و هو الله حقا و كان يقول إن بـدو الخلق و أول هـذا العالم المحبه و المنازعه و وافق فی هـذا الرأی أنباذقلس حيث قال الأول الذی أبدع أولا هو المحبه و الغلبه.

أقول دلاله هذا الكلام على الحدوث أن كل محب يحب شـيئا غير ذاته فهو يتحرك حتى ينقلب إلى محبوبه و يرجع إليه و يفنى فيه لأـن كـل نـاقص مشـتاق له غايه و كل ذی غايه يتحرك إليها و كل محبوب قاهر على جـذب محبه إليه و محو آثاره بالكليه حتى يصير راجعا إليه كما قال تعالى وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ*.

و هـذا لاـ يوجب الالتفـات من العـالی إلی السافـل لأـن العالی لا ينفعل من السافل و لكن يحركه و يجـذبه إليه و يمحی آثاره و يجعله صائرا إليه من غير تغيير و مباشره.

و بـالجمله وجود المعلول مطلقـا عين المحبه لكونهـا ناقصـا مفتقرا إلى مـا يكمـل بهـ و يتم به و يخرج من فقره إلى غناه فالعالم بجميع ما فيه و معه يخرج يوما إلى الله و يرجع إليه و يصير إياه كما أنه بدأ منه.

و من القـائلين منهم بحـدوث العـالم أبيقورس قيـل إنه خـالف أوائـل فی الأوائـلـ قال المبادی اثنان الخلاء و الصوره أما الخلاء فمكـان فـارغ و أمـا الصوره فهی فوق المكـان و الخلاـ و منها أبـدعت الموجودات و كل ما كان كون منهما فإنه ينحل إليهماـ فمنهما المبدأ و إليهما المعاد و ربما يقول الكل يفسد.

أقول كـأنه أراد بالمبـادی مبـادی القوام المقـارنه للمعلول كالمـاده و الصورهـ لا مبادی الوجود المفارقه له كالفاعل و الغايه فإن الماده و الصوره داخلتان فی وجود هذا العالم و ماهيته و الفاعل و الغايه خارجتان عن وجود هذا العالم و أراد من الخلاء الهيولى الأولى لكونها عدميه خاليه عن وجود الصوره فی ذاتها و لها امتداد

مکانی باعتبار امتدادها الجسمانی و أراد بالصوره الطبیعه المنوعه للأجرام و هی بحسب وجودها النفسی أو العقلی فوق الهیولی و الأبعاد فوقیه بالعلیه و الشرف و کل من الهیولی و الصوره مبدأ للوجود أیضا بمعنی ما منه الشی ء لا بمعنی ما به الشی ء- لکن الصوره مبدأ فعلیه الشی ء الحادث و کماله و الماده مبدأ قوته و قبوله و افتقاره.

ثم إن الصوره إذا کملت فهی غایه کماله و الماده إذا ادثرت و طرحت کالقشر المرمی فهی غایه عدمه و مرجع فقره و نقصه و لهذا قال منهما المبدأ و إلیهما المعاد- إذ مبدأ کل معلول هو ما ینتهی إلیه فخرج من کلامه أن الجسمانیات و سائر الصور الحسیه یتجدد وجودها من الصور المفارقه الباقیه عند الله ثم تعود إلیها و هذه الحسیات داثره فاسده بدثور الهیولی و تلک باقیه عند الله ببقائه لا ببقاء ذواتهم فکل شی ء هالک إلا وجهه.

و من حکم الشیخ الیونانی الداله علی حدوث هذا العالم أنه قال

علی سبیل الرمز إن أمک رءوم لکنها فقیره رعناء و إن أباک لحدث لکنه جواد مقدر یعنی بالأم الهیولی و بالأب الصوره و بالرءومیه انقیادها و بالفقر قوه قبولها و هی أمر عدمی و بالرعونه عدم ثباتها علی حاله واحده و وجود باق و أما حداثه الصوره فهی تجددها فی الوجود فی کل آن و أما جودها فهو مبدئیتها للأعراض و الآثار أو موجودیتها فبحسب حقیقتها العقلیه التی فی علم و هی من جهات إفاضه الله و رحمته علی القوابل المستعده و هذه القوابل إنما تقبل الصور بقدر معلوم من خصوصیات الأزمنه و الأوقات کما قال سبحانه وَ إِنْ مِنْ شَيْ ءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ.

و من کلماته الداله علی حدوث عالم الطبیعه و الجسم قوله النفس جوهر شریف کریم تشبه دائره قد دارت علی مرکزها غیر أنها دائره لا بعد لها و مرکزها العقل- و کذلک العقل دائره استداره علی مرکزها و هو الخیر الأول المحض غیر أن النفس و العقل و إن کانا دائرتین لکن دائره العقل لا تتحرک أبدا بل هی ساکنه واقفه شبیهه

بمركزها و أما دائره النفس فإنها تتحرك على مركزها و هو العقل حركه الاستكمال و أما دائره العالم السفلى فإنها دائره تدور حول النفس و إليها تشتاق و إنما تتحرك بهذه الحركه الذاتيه شوقا إلى النفس كشوق النفس إلى العقل و شوق العقل إلى الخير الأول المحض.

و لأن دائره هذا العالم جرم و الجرم يشتاق إلى الشى ء الخارج منه و يحرص أن يصير إليه فيعانقه فلذلك الجرم الأقصى الشريف يتحرك حركه مستديره لأنه يطلب النفس من جميع النواحى لينالها فيستريح إليها و يسكن عندها.

هذا كلامه و هو صريح فى استحاله الفلك و انقطاع حركته الذاتيه و دثور الطبيعه و نفاده و فناء العالم الجسمانى و اضمحلاله و انتقاله إلى الدار الآخره حسب ما أوضحنا سبيله و من الحكماء المبرزين المشهورين بالفضل و البراعه الإسكندر الأفرودوسى و هو من كبار أصحاب أرسطاطاليس رأيا و علما و كلامه أمتن و مقالته أرصن.

و قد وصفه الشيخ فى الشفاء و فى كتاب المبدإ و المعاد يفاضل المتقدمين وافق أستاده فى كثير من المسائل.

منها أن البارى عالم بالأشياء كلها كلياتها و جزئياتها على نسق واحد و لا يتغير علمه بتغير المعلوم و لا يتكثر و خالفه فى بعضها بحسب ظاهر الأمر و نحن قد وجهنا قوله بهلاك بعض النفوس كما ستعلم.

و مما انفرد به أنه قال كل كوكب ذو نفس و طبع و حركه من جهه نفسه و طبعه- و لا يقبل التحريك من غيره أصلا و من كلامه الدال على حدوث ما سوى الفلك المحدد أنه قال لما كان الفلك محيطا بما دونه فكان الزمان جاريا عليه لأن الزمان هو العاد للحركات أى عددها و لما لم يكن يحيط به شى ء آخر و إلا لكان الزمان جاريا عليه- لم يجز أن يفسد و يكون فلم يكن قابلا للكون و الفساد و ما لا يقبل الكون و الفساد كان قديما.

أقول كلامه ظاهر فی أن ما یکون تحت الدهر و الزمان فهو من الکوائن الفواسد و لا شبهه فی أن جمیع الأجرام الفلکیه و العنصریه مما یجری علیه الزمان- لأنها مادیه فیها جهه القوه و الاستعداد و ما کان کذلک فالزمان من مشخصاته فیکون متغیر الوجود قابلا للکون و الفساد فحینئذ إن ثبت أن المحیط بالجمیع جسم طبیعی له قوه الحرکه و التغیر فهو أیضا لا محاله ذو صوره متجدده کائنه فاسده فیحتاج إلی محدد آخر یحدد زمان وجوده و مکان کونه و إن لم یکن کذلک فیکون إحاطته بالجمیع- لیست إحاطه وضعیه مکانیه کإحاطه السقف بل کان أمرا نفسانیا یحیط بالسماء إحاطه نفسانیه فلم یکن بحسب جوهرها العقلی من جمله عالم الشهاده و الحس بل من عالم الغیب و عالم التدبیر و القضاء الإلهی و ما عند الله ببقائه کما قال ما عِنْدَکُمْ یَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ.

و من عظماء الحکماء المتألهین الراسخین فی العلم و التوحید فرفوریوس صاحب المشاءین

واضع إیساغوجی و هو عندی من أعظم أصحاب المعلم الأول و أهدی القوم إلی عیون علومه و أرشدهم إلی إشاراته و جمیع ما ذهب إلیه فی علم النفس و علم الرب و کیفیه المعاد و رجوع النفس إلی عالم الحق و دار الثواب و الاعتماد علیه فی شرح التعلیم الأول أکثر من غیره کإسکندر الرومی و ثامسطیوس و إن کان الشیخ أکثر تعویله علی هذین دونه لإنکاره علیه فی القول باتحاد العاقل بالمعقول و اتحاد النفس بالعقل الفعال.

و قد علمت تحقیق هذا المقام علی وجه الکمال و التمام قال المکونات کلها إنما تتکون بتکون الصوره علی سبیل التغیر و تفسد بخلو الصوره و قال کل ما کان واحدا بسیطا ففعله واحد بسیط و ما کان کثیرا مرکبا فأفعاله کثیره مرکبه- و کل موجود ففعله مثل طبیعته ففعل الله بذاته واحد بسیط و ما یفعلها من أفاعیله بمتوسط فمرکب.

قال أیضا کل ما کان موجودا فله فعل مطابق الطبیعه و لما کان الباری

موجودا ففعله الخاص الوحدانى هو الاجتلاب إلى شبهه يعنى الوجود ففى كلامه دلاله على حدوث الطبيعه الجسمانيه تصريحا و تلميحا.

أما الأول فحيث قال المكونات إنما تتكون بتكون الصوره على سبيل التغير- و تفسد بخلوها عنها.

و أما الثانى فقوله كل موجود ففعله مثل طبيعته و لا شبهه فى أن لكل جسم طبيعه هى مبدأ حركته و الحركه أمر دائم التجدد و الحدوث فكذلك مبدؤها القريب- فيكون كل جسم طبيعى متجددا حادثا زائلا- كائنا فاسدا و أيضا فى قوله ففعله الخاص الوحدانى هو الاجتلاب إلى شبهه إشاره إلى تبدل هذا العالم و رجوعه إلى الله سبحانه.

و من الفلاسفه المعتبرين المشهورين ابرقلس

المنسوب إلى أفلاطن و قد اشتهر فيما بين القوم منه القول بقدم العالم و نسبته إلى الفلاسفه الأقدمين و منشأ ذلك إيراد ابرقلس فى تصنيفه تلك الشبهات التسع التى نقلها و لو لا مخافه الإطناب لذكرتها و بينت وجه التقضى عن كل واحد منها بحيث لم يبق منها لأحد مجال الشك فى العالم و كيفيه صدور الموجودات منه تعالى على أن لكل منها محملا صحيحا و وجها وجيها يصار إليه.

و لهذا ذكر الشهرستانى فى كتاب الملل و النحل أنه قال بعض المتعصبين لابرقلس ممهدا له عذرا فى إيراد تلك الشبهات إنه كان يناطق الناس بمنطقين- أحدهما روحانى بسيط و الآخر جسمانى مركب و كان أهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين.

و إنما دعاه إلى ذكر هذه الأقوال مقاومتهم إياه فخرج من طريقه الفكره و الفلسفه من هذه الجهه لأن من الواجب على الحكيم أن يظهر الحكمه على طرق كثيره- يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره و يستفيد منها بحسب فكره و استعداده فلا يجدوا على قوله مساغا و لا- يصيبوا عليه مقالا- و مطعنا لأن ابرقلس لما كان يقول بدهر هذا العالم- و أنه باق لا يدثر وضع كتابا فى هذا المعنى فطالعه من لم يعرف طريقته ففهموا منه

جسمانيته دون روحانيته فنقضوه على مذهب الدهريه.

و فى هذا الكتاب لما اتصلت العوالم بعضها ببعض و حدثت القوى الطبيعيه حدثت فيها قشور و استعلت لبوب فالقشور داثره و اللبوب دائمه لا يجوز عليها الفساد لأنها بسيطه وحيده القوى فانقسم العالم عالمين عالم الصوره و اللب و عالم الكدور و القشور فاتصل بعضه ببعض و كان آخر هذا العالم من بدو ذلك العالم فمن وجه لم يكن بينهما فرق- فلم يكن هذا العالم داثرا إذا كان متصلا بما ليس مدثر و من وجه دثرت القشور و زالت الكدور و كيف يكون القشور غير داثره و لا مضمحله و ما لم يزل القشور باقيه- كانت اللبوب خافيه.

و أيضا فإن هذا العالم مركب و العالم الأعلى بسيط و كل بسيط باق دائما غير مضمحل و لا متغير قال الذى يذب عن ابرقلس هذا الذى نقل عنه هو المقبول عن مثله بل الذى أضاف إليه القول الأول لا يخلو من أمرين إما أن لم يقف على مرامه للعله التى ذكرناه سابقا و إما لأنه كان محسودا عند أهل زمانه لكونه بسيط الفكر واسع النظر سائر القوه و كانوا أولئك أصحاب أوهام و خيالات.

و الدليل على صحه ما ذكره هذا الذاب أن ابرقلس كان يقول فى موضع من كتابه إن الأوائل التى منها كونت العوالم باقيه لا تدثر و لا تضمحل و هى لازمه للدهر ماسكه إلا أنها من أول واحد لا يوصف بصفه و لا يدرك بنعت و نطق و أن صور الأشياء كلها منه و تحته و هو الغايه و المنتهى التى ليس فوقها جوهر هو أعظم منها إلا الأول الواحد و هو الأحد الذى قوته أخرجت هذه الأوائل و قدرته أبدعت هذه المبادى.

و قال أيضا إن الحق لا يحتاج إلى أن يعرف ذاته لأنه حق حقا و كل حق حقا فهو تحته إذ قد حققه الحق فالحق الذى امتد منه طباع الحياه و البقاء هو الذى أفاد بقاء هذا العالم بدوا و بقاء بعد دثور قشوره و زكا البسيط الباطن من الناس الذى كان فيه قد علق به.

و قال أيضا إن هذا العالم قد اضـمحلت قشوره و ذهب دنسه و صار بسيطا روحانيا- و بقى ما فيه من الجواهر الصافيه النورانيه فى حد المراتب الروحانيه مثل العوالم العلويه و بقى فيه جوهر كله قشر و دنس و خبث هذه كلماته.

أقول قد انكشف و تبين من هذه الكلمات التى فى غايه الحسن و الإتقان أن مذهب هذا الحكيم الربانى المشـهور بين الناس بأنه دهرى هو بعينه مذهب أفلاطن- و من تقدمه فى حدوث العالم و خرابه و بواره و بقاء العالم الإلهى و الصور الربانيه.

و أنه لما رأى و انكشف له اتصال أواخر هـذا العالم بأوائل ذلك العالم اتصال المعلوم المفاض بعلته الفياضه و اتصال ذى الغايه بغـايته و لحوق النـاس بكمـاله و تمـامه- و ذلك العالم الربوبى باق ببقاء الله دائم بـديموميته حكم أحيانا بأزليه هـذا العالم بهـذا المعنى كما يقال إن أبداننا باقيه ببقاء نفوسنا مع أن البدن سائل زائل فى كل آن كما علم.

فقوله بـدهر هـذا العالم ليس يعنى به أن الصور الطبيعيه الحسـيه التى للأفلاك و غيرها أزليه الأشـخاص و الأعداد بل عنى به أن صورتها العقليه البسـيطه الموجوده فى علم الله باقيه عنده غير داثره بدثور هذه الحسيات المركبه و ذلك لأن الدثور يقتضى غايه و معادا غير داثر كما أن الحدوث يقتضـى مبدأ و فاعلا غير كائن لامتناع أن يكون لكل غايه غايه إلى لا نهايه أو أن يكون لكل مبدإ مبدأ لا إلى بدايه ففى الطرفين لا بد و أن ينتهى الأشياء المتجدده إلى أمر لا بدايه له و لا نهايه له.

فإذن مرجع قوله إن العالم قـديم على الوجه الـذى مر تحقيقه إلى أن الصانع له قـديم و هو المبدأ الذى منه بدو كل باد و المعاد الذى إليه أوب كل آئب فما ذكره قول حق و صواب بشرط أن يعلم قائله و يذعن بأن الصور العقليه الدائمه التى هى بواطن هذه الصور الداثره الطبيعيه ليست موجودات مسـتقله الوجود مبائنه الذوات لوجود باريها و جاعلها الحق الأول ليلزم تعدد القدماء كما يقوله الصفاتيه و لا حاله

فی ذات الأول لیلزم التکثر فی ذاته و لا- أنها متحده به تعالی عن ذلک فی مرتبه ذاته- لیلزم الانقلاب له من الوجوب إلی الإمکان أو لها من الإمکان إلی الوجوب و الکل مستحیل.

بل الواجب واجب أبدا سرمدا و الممکن ممکن دائما و الحق حق فی الأزل و الباطل باطل لم یزل و هذا شی ء لا یعرفه إلا أهل الأذواق و المواجید و الراسخون فی علم التوحید علی أن البرهان قائم کما أسلفناه علی أن کل شوق و طلب غریزی یفضی بصاحبه إلی ما یطلبه و یحبه بالضروره

فصل (۵) فی نبذ من کلام أئمه الکشف و الشهود من أهل هذه المله البیضاء فی تجدد الطبیعه الجرمیه الذی هو ملاک الأمر فی دثور العالم و زواله

اشاره

قد ذکرنا فیما سبق کثیرا من الآیات القرآنیه الداله علی هذا المطلب الذی هو عمده أصول الحکمه و الدین و هو مما یستفاد من الأحادیث المرویه عن صاحب هذه الشریعه المأثوره عن أهل بیت العصمه و النبوه صلوات الله علیهم أجمعین.

منها کلام أمیر المؤمنین ع فی نهج البلاغه

: أحذرکم الدنیا فإنها دار شخوص و محل تبغیض [تنغیص] ساکنها ظاعن و قاطنها بائن تمید بأهلها میدان السفینه- یصفقها العواصف فی لجج البحار

و منها أیضا قوله ع

: ما أصف من دار أولها عناء و آخرها فناء من ساعاها فاتته- و من استغنی عنها واتته

هذا الکلام کما قبله فی غایه البلاغه فی الحکمه لا ینکشف حق معناه إلا علی من أحکم القوانین الماضیه و أمعن فی الریاضات العقلیه لطلب العلوم الإلهیه.

و أما کلام أهل التصوف و المکاشفین

فقد قال المحقق المکاشف محیی الدین العربی فی بعض أبواب الفتوحات المکیه قال تعالی وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلَّا

عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ أی من اسمه الحکیم فالحکمه سلطان هذا الإنزال الإلهی و هو إخراج هذه الأشیاء من هذه الخزائن إلی وجود أعیانها.

ثم قال بعد کلام طویناه فبالنظر إلی أعیانها هی موجوده عن عدم و بالنظر إلی کونها عند الله فی هذه الخزائن.

ثم قال و أما قوله ما عِنْدَکُمْ یَنْفَدُ صحیح فی العلم لأن الخطاب منها لعین الجوهر- و الذی عنده أعنی عند الجوهر من کل موجود إنما هو ما یوجده الله فی محله من الصفات و الأعراض و الأکوان و هی فی الزمان أو الحال الثانی من زمان وجودها أو حال وجودها ینعدم من عندنا و هو قوله ما عِنْدَکُمْ یَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ و هو تجدد للجوهر الأمثال أو الأضداد دائما من هذه الخزائن.

و هذا معنی قول المتکلمین العرض لا یبقی زمانین و هو قول صحیح حر لا شبهه فیه لأنه بعث الممکنات.

قال و أما صاحب النظر فما عنده خبر بشی ء من هذا لأنه تنبیه نبوی لا نظر فکری- و صاحب النظر مقید تحت سلطان فکره و لیس للفکر فیه مجال.

و قال أیضا فی الباب السابع و الستین و ثلثمائه یحکی عن عروج وقع بحسب الباطن حین مخاطبته مع إدریس النبی ع بهذه العباره- قلت له إنی رأیت فی واقعتی شخصا بالطواف أخبرنی أنه من أجدادی و سمی نفسه فسألته عن زمان موته فقال أربعون ألف سنه فسألته عن آدم لما تقرر عندنا من التأریخ لمدته فقال لی عن أی آدم تسأل عن آدم الأقرب قلت بلی فقال صدق إننی نبی الله و لا أری للعالم مده یقف علیها بجملتها إلا أنه بالجمله لم یزل خالقا و لا یزال دنیا و آخره و الآجال فی المخلوق بانتهاء المدد لا فی الخلق فالخلق مع الأنفاس بتجدد.

فقلت له فما بقی لظهور الساعه فقال اقتربت الساعه اقترب للناس حسابهم و هم فی غفله معرضون.

فقلت عرفنی بشرط من شروط اقترابها فقال وجود آدم من شروطه فقلت فهل كان قبل الدنيا دار غيرها قال دار الوجود واحده و الدار ما كانت دنيا و لا آخره إلا بكم- و الآخره ما تميزت إلا بكم و إنما الأمر فی الأجسام أكوان و استحالات و إتيان و ذهاب لم يزل و لا يزال انتهى كلامه الشريف

الفن السادس

اشاره

من علم الجواهر فی المبادی و الأسباب للطبيعيات التی يتسلمه العالم الطبيعی أخذا من العالم الإلهی علی وجه الحكايه و التسليم و أما البرهان عليه فضمانه علی ذمه العالم الربانی أخذا من الله من جهه ملائكته المقربين الذين هم وسائط أمره فی خلقه و فيه فصول

فصل (۱) فی تعريف الطبيعه

اشاره

لا شبهه لنا فی أن هذه الأجسام التی قبلنا قد يصدر عنها أفعال و انفعال و حركات و استحالات نجد بعضها من جهه أسباب غريبه خارجه مثل حركه الحجر إلی فوق و النار إلی تحت و مثل تسخن الماء و تبرد الهواء و نجد بعضها لا يستند إلی سبب غريب كحركه الحجر إلی تحت و حركه النار إلی فوق و كتبريد الماء و تسخين النار.

و قريب من هذا استحاله البذور و النطف نباتا و حيوانا و نصادف أيضا من الحيوانات تصرفا إراديا فی أنواع حركاتها و سكناتها من غير متصرف خارج عنها يصرفها هذه التصاريف و قاسر غريب يقسرها علی هذه الأفاعيل.

فهذا ما ارتسم فی أذهاننا فی أول النظر من غير أن يجزم أولا أن كلا من الوجهين

صادره بإراده مريد أو لا بإراده مريد و كلا منهما لازم طريقه واحده لا ينحرف عنها أو غير لازم طريقه واحده بل متفنن الطرق و لا أيضا أن هذه الأجسام التى ليست محركاتها من خارج مشهود لنا هل لها محرك خارج لا نحسه أم لا.

و على الأول هل من شأنه أن يحس حتى يكون محسوس الذات غير محسوس التأثير كمن شاهد انجذاب الحديد إلى جهه و لم ير مغناطيس يجذب الحديد أو عساه- أن يكون مفارق الذات غير محسوس البته على أنه من الواضح الجلى لكل عاقل- أن الجسم بما هو جسم لا يجوز أن يفعل فعلا خاصا و لا أن يحرك تحريكا فالذى لا بد أن يتسلمه الطبيعى و يبرهن عليه الإلهى أن هذه الأجسام المتحركه هذه الحركات إنما يقع حركاتها و أفاعيلها عن قوى موجوده فيها هى مبادى آثارها و أفعالها.

فمنها قوه يصدر عنها الفعل و التغيير على نهج واحد من غير إراده.

و منها قوه يصدر عنها كذلك مع إراده.

و منها قوه متقننه الفعل و التحريك من غير إراده.

و منها قوه كذلك مع إراده و هكذا حال القسمه فى جانب السكون بحسب الاحتمال العقلى.

فالأولى يسمى طبيعيه بحسب هذا الاصطلاح و لا يخلو عنها جسم عندنا كما للحجر فى هبوطه و سكونه فى وسط الكل و معنى قولنا لا يخلو عنها جسم أنه ما من جسم إلا و يوجد فيه قوه مباشره لفعل بالحركه أو السكون على نهج واحد بلا شعور لها فى مرتبه وجودها الخاص بلا شرط أن لا يكون معها قوه أخرى فوقها كنفس أو عقل أو تكون و إذا كانت فسواء اتحدت هذه معها ضربا من الاتحاد أو لم يكن.

و الثانيه يسمى نفسا فلكيا كما للكوكب فى دورانه على نفسه عند محققى الحكماء.

و الثالثه تسمى نفسانياتيه كما للنبات فى تغذيته و نشره و توليده.

و الرابعه تسمی نفسا حیوانیه کما للحیوان فی إحساسه و مشیه و شهوته و غضبه.

و ربما قبل اسم الطبیعه علی کل قوه یصدر عنها فعل بلا إراده فتعم النفس النباتیه و ربما قیل لمبدإ کل فعل بلا رویه فتعم النفس الفلکیه و غیرها حتی العنکبوت فی نسج شبکتها و النحل فی هندسه بیوتها إنه بالطباع لکن التی هی مبدأ للعلم الطبیعی الباحث عن أحوال المتغیرات هی الطبیعه بالمعنی الأول التی لا یخلو عنها جسم و لیس علی الطبیعی أن یتکلف إثباتها بل علیه أن یلتمس إثباتها عن صاحب الفلسفه الأولی.

و علی الطبیعی أن یعرف تحقیق ماهیتها و لا یتعرض لمن ینکر وجودها إذ فیه کلفه شاقه کما مر ذکرها من قبل من جهه أن لکل متحرک محرکا.

فالطبیعی حکمه فی هذه المسأله و أمثالها حکم المحل القابل و الرجل الإلهی حکمه فیها حکم المعطی الفاعل و قد حدت الطبیعه بأنها مبدأ أول لحرکه ما هو فیه و سکونه بالذات لا بالعرض و هذا الحد موروث من الإمام الأول لتعلیم الفلسفه و شرحه کما وجد فی الشفاء أن معنی قولنا مبدأ أول للحرکه أی مبدأ فاعلی یصدر عنه التحریک فی غیره أعنی الجسم المتحرک و قد وقعت الإشاره منا سابقا أن معنی الفاعل فی استعمال الطبیعیین و فی الأفاعیل الطبیعیه هو الذی یکون تأثیره زمانیا- و علی التدریج.

ثم ینبغی أن یعلم أن الطبیعه لا یجب أن یکون فی کل شی ء مبدأ للحرکه- و السکون معا و لا أیضا یجب کونها مبدأ للحرکه المکانیه فقط بل المراد أنها مبدأ لکل أمر ذاتی یکون للشی ء من الحرکه إن کانت و السکون إن کان و سواء کانت الحرکه فی أین أو کم أو کیف أو جوهر أو نحو آخر.

و معنی قوله أول أی مباشر قریب لا واسطه بینه و بین تحریکه فعسی أن یکون النفس مبدأ لبعض حرکات الأجسام التی هی فیها و لکن بواسطه الطبیعه حتی أن قوما اعتقدوا أن النفس فی ذوات الأنفس تفعل حرکه الانتقال بتوسط الطبیعه.

و هذا حق عندنا فی الحرکات الانتقالیه الإرادیه التی تکون للحیوانات دون

ما تكون كسقوط أبدانها من فوق إلى تحت كما لوحناه إليك سابقا من أن مباشر كل حركه هو الطبيعه سواء استقلت أو استخدمت للنفس.

و أما الشيخ فقد أنكر ذلك و استبعده حيث قال و لا أرى الطبيعه يستحيل محركه للأعضاء خلاف ما توجبه ذاتها طاعه للنفس و لو استحالت الطبيعه كذلك لما حدث الإعياء عند تكليف النفس إياها غير مقتضاها و لا تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعه و قد مر اندفاع ما ذكره.

و حل الإشكال بأن الطبيعه ليست واحده بالنوع و وحدتها جنسيه و التى فى العناصر و المعادن غير التى يتوسط بين النفس و تحريكاتها الأينيه و الكميه و الكيفيه.

ثم العجب منه أنه جوز مثل هذا التوسيط و الاستخدام فى غير التحريكات المكانيه و لم يجوز فيها و إن كان الذى جوزه على طور غير الطور الذى نحن عليه لأن القوى النباتيه و الحيوانيه عنده أعراض و كيفيات فعليه أو انفعاليه و عندنا جواهر صوريه و قوله هو ما فيه ليفرق بين الطبيعه و الصناعه و القواسر.

و أما قوله بالذات فقد حمل على وجهين أحدهما بالقياس إلى المحرك و الآخر بالقياس إلى المتحرك فمعناه على الوجه الأول أن الطبيعه تحرك لذاتها لا عن تسخير قاسر فيستحيل أن لا يحرك حين خلوها عن مانع حركه غير الحركه التى لأجل قاسر- و معناه على الوجه الآخر أن الطبيعه تحرك لأمر يتحرك عن ذاته لا عن خارج.

و قوله لا- بالعرض أيضا يحمل على وجهين أحدهما بالقياس إلى الفاعل و الثانى بالقياس إلى القابل فالأول أن الطبيعه مبدأ لما كان حركته بالحقيقه لا بالعرض و الحركه بالعرض مثل حركه ساكن السفينه بحركه السفينه.

و الثانى أنه إذا حركت الطبيعه صنما من نحاس فهى تحركه بما هو صنم بالعرض- لأن تحريكها بالذات للنحاس لا للصنم و لذلك لا يكون الطبيب طبيبا إذا عالج نفسه- و حرك الطب ما هو فيه لأنه فيه لا من حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب فلم يكن

برؤه عن المرض لأنه طبيب و لكن لأنه متعالج فإنه من حيث هو معالج شى ء و من حيث هو متعالج شى ء لأنه بالحيثيه الأولى صانع للعلاج و بالحيثيه الأخرى قابل له مريض.

تبصره

قد سنح لبعض الواردين بعد السابقين أن يستقصر هذا التحديد و توخى بعد استقصاره أن يزيد عليه زياده.

فقال إن هذا التعريف إنما يدل على هذه الطبيعه لا على جوهر ذاتها بل على نسبتها إلى ما يصدر عنها و يجب أن يزاد فى حدها فيقال إن الطبيعه قوه ساريه فى الأجسام- تفيد التخليق و التشكيل و تحفظهما و هى مبدأ لكذا و كذا.

و الذى عليه الشيخ أن هذه الزياده تكلف مستغنى عنه و أن ما فعله ردى فاسد- غير محتاج إليه و لا إلى بدله.

فقال أما الزياده التى رأى بعض اللاحقين بالأوائل أن يزيدها فقد فعل باطلا فإن القوه التى كالجنس فى رسم الطبيعه هى القوه الفاعليه و إذا حدت حدت بأنها مبدأ الحركه من آخر فى آخر بأنه آخر و ليس معنى القوه إلا مبدأ تحريك يكون فى الشى ء و ليس معنى السريان إلا الكون فى الشى ء.

فإن المحل إذا كان أمرا منقسما كان الذى يحله من حيث ذاته أيضا منقسما ساريا فيه و ليس معنى التخليق و التشكيل إلا داخلا فى معنى التحريك و ليس معنى حفظ الخلق و الأشكال إلا داخلا فى التسكين فيكون هذا الرجل قد كرر أشياء كثيره من غير حاجه إليه و هو لا يشعر.

و مع ذلك فإن هذا المتدارك لخلل هذا الرسم بزعمه قد حسب أنه إذا قال قوه فقد دل على ذات غير مضافه إلى شى ء و ما فعل فإن القوه مفهومها هو مبدأ التحريك و التسكين لا غير فالقوه لا ترسم إلا من جهه النسبه الإضافيه هذا تلخيص كلامه.

أقول كون الطبيعه مبدأ لأفاعيلها الذاتيه من الحركه و غيرها ليس على سبيل أن يكون من الصفات العارضه لذاتها بعد ذاتها كالضاحك و الكاتب للإنسان بل وجودها فى نفسها و وجودها مبدأ لكذا و كذا شى ء واحد بلا تغاير.

فالمذكور فى تعريفه ليس كما يفهم من كلام الشيخ أنها حد بحسب مفهوم الاسم رسم بحسب الحقيقه و الذات و كذا ينبغى أن يعلم أن كون هذا المبدإ طبيعه و قوه و صوره و إن كان بحسب مفهومات متغايره لكن قد علمت أن تكثر المفهومات و تغايرها لا يقتضى تغاير نحو الوجود الذى هو مصداق الجميع.

فهذه القوه فى كل واحد من أنواع الجسم شى ء واحد جسمانى يترتب عليه بها أفعاله و آثاره الذاتيه الجسمانيه من الحركات و الاستحالات و غيرها سواء كانت متحصله القوام بجوهر نفسانى أو لا و سيأتى لهذا شرح

فصل (۲) فى نسبه الطبيعه إلى ما فوقها من الصوره و النفس و إلى ما تحتها من الماده و الحركه و الأعراض

[نسبه الطبيعه إلى الصوره]

قال الشيخ فى الشفاء إن لكل جسم طبيعه و ماده و صوره و أعراضا فطبيعته هو القوه التى يصدر عنها تحركه أو تغيره الذى يكون عن ذاته و كذلك سكونه و ثباته- و صورته هى ماهيته التى بها هو ما هو و مادته هى المعنى الحامل لماهيته و الأعراض هى التى إذا تصورت مادته بصورته و تمت نوعيته لزمت أو عرضت له من خارج و ربما كانت طبيعه الشى ء هى بعينها صورته و ربما لم يكن.

أما فى البسائط فإن الطبيعه هى الصوره بعينها فإذا قيست إلى الحركات و الأفعال- سميت طبيعه و إذا قيست إلى تقويمها للنوع سميت صوره فصوره الماء مثلا- قوه أقامت هيولى الماء نوعا هو الماء و تلك غير محسوسه و عنها تصدر الآثار المحسوسه من البروده و الثقل و هو الميل الذى لا يكون للجسم و هو فى حيزه الطبيعى فيكون فعلها فى

جوهر المـاء إمـا بالقيـاس إلى المتـأثر عنه فـالبروده و إمـا بالقيـاس إلى المؤثر فيه المشـكل له فـالرطوبه و أما بالقياس إلى مكانه الغريب فالتحريـك و بالقيـاس إلى مكـانه المنـاسب فالتسـكين و أمـا فى المركبات فالطبيعه كشـى ء من الصوره و لا يكون كنه الصوره.

فـإن تلك الأجسام لا تصـير هى ما هى بالقوه المحركه لها بالـذات إلى جهه وحـدها- و إن كانت لا بـد لها فى أن يكون هى ما هى من تلك القوه فكان تلك القوه جزءا من صورتها و كان صورتها تجتمع من عـده معان فيتحد كالإنسانيه فإنها تتضـمن قوى الطبيعه- و قوى النفس النباتيه و الحيوانيه و النطق.

و إذا اجتمعت هـذه كلهـا نوعا من الاجتماع أعطيت الماهيه الإنسانيه و أما كيفيه نحو هـذا الاجتماع فالأولى أن يبين فى الفلسـفه الأولى هـذا ملخص كلامه و فيه أمور صـحيحه على طور حكمتنـا المشـرقيه و أمور متزلزله كما يظهر على من تأمل و تـدبر فى مواضع من كلامنـا فقوله صوره الشـى ء هى ماهيته التى بها هو ما هو و مادته هى المعنى الحامل لماهيته كلام حر صـحيح يجب التعويـل عليه فى جميع المواضع- و هـذا الـذى ذكره أصل يبتنى عليه كثير من مقاصـدنا سـيما التى فى علم المعاد- فكل حقيقه نوعيه فهى هى بصورتها التى مقوم نوعها و محصل جنسها و يتفرع عليه أمور.

منها كون النفس الإنسانيه فى ذاتها مصداقا لجميع المعانى التى توجد فى الحيوان و النبات و المعدن على وجه الإطلاق.

و منها مسأله اتحاد العاقل بالمعقول.

و منهـا جواز حركه الاشـتداد فى الجوهر و أمـا قوله و ربمـا كـانت طبيعه الشـى ء- هى بعينهـا صورته كالبسائط و ربما لم يكن كالمركبـات فلا يخلو من اضـطراب أما أولا فلأن قوله كالبسائط عنى به العناصـر الأربعه كما يعلم من مواضع أخر من كلامه من أن الفلك لا طبيعه له و كذا الكواكب لا طبيعه لها و إنما لها ميل فقط و هو من الكيفيات كالثقل و الخفه.

و فيه ما مر من أن الأفلاك و كذا الكواكب لها طبيعه خامسه.

و أما ثانيا فقوله ربما لم يكن إلى آخره أراد به أن المركب الحيوانى و النباتى صورته النوعيه هى نفسه و هى بالعدد غير طبيعته و كأنه أراد هاهنا بطبيعه الحيوان مثلا صور العناصر التى هى أجزاء مادته.

و أنت تعلم أن شيئا منها ليست طبيعه الحيوان بما هو حيوان و لا النبات بما هو نبات و إن أراد به غير تلك الطبائع بل التى هى مبادى حركات النشو أو الإراده- فالحق أنها عين الصوره الحيوانيه و النباتيه وجودا و هويه و غيرها معنى و ماهيه و قوله فالطبيعه كشى ء من الصوره و لا- يكون كنه الصوره و كذا قوله و كان تلك القوه جزءا من صورتها يحتمل وجهين أحدهما ما هو المختار عندنا و هو أن معنى الطبيعه المذكوره أحد معان يتضمنها الصوره النوعيه التى للمركب فتلك الصوره مع تأحدها يتضمن مع تلك القوه من كونها مبدأ قريبا للحركات و الاستحالات الناشئه عما هى فيه بالذات لا بالعرض و إن جاز وجود تلك القوه مفرده فى ماده أخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار أخذها بشرط لا شى ء آخر.

و ثانيهما و هو الذى قصده الشيخ كما يظهر من مواضع أخرى من كلامه و هو أن هذه القوه توجد فى ماده المركب من الأسطقسات و معنى الصوره محمول على المركب لأنها تتحد مع الفصل باعتبار أخذ معناها لا بشرط شى ء و الفصل محمول على المركب و معنى الحمل هو الاتحاد فى الوجود فيكون تلك القوه جزءا من الصوره بهذا الوجه.

و هذا و إن كان وجها صحيحا إلا أن النظر يعطى أن صوره الشى ء التى هى مبدأ فصله الأخير يتضمن وجوده البسيط جميع المعانى الموجوده فى القوى التى تحتها بوجه أعلى و أبسط و كذا قوله و كان صورتها يجتمع من عده معان فيتحد إلى آخره يجرى فيه الاحتمالان المذكوران.

و كذا الكلام فى قوله و أما كيفيه نحو هذا الاجتماع فالأولى أن يبين فى الفلسفه الأولى فإن الذى يستفاد من كلامه فى غير هذا الموضع فى كيفيه هذا الاجتماع المناسب لسائر ما قاله هو أن صوره كل نوع هو مركب من عده قوى كالإنسان مثلا يجب كونها مبدأ لسائر قواه على ترتيب و نظام كأنها يجمع الكل فى واحد لكونها مرتبطا بواحد على وجه التناسب و الترتيب يجعل الكثير شبيها بواحد.

و أما الذى ينتهى إليه النظر العميق أن الصوره كالصوره الإنسانيه مثلا- و هى نفسه الناطقه على وحدتها جامعه لجميع قواها الحيوانيه و النباتيه و المعدنيه على وجه مبسوط شريف و كذا الكلام فى كل صوره بالقياس إلى ما دونها.

فإن قلت إذا كانت الصوره مبدأ فاعليا لسائر القوى قاهرا عليها فيلزم أن لا تنفعل عنها و لا يستكمل بها.

قلنا هذه الصوره المقومه للمواد و قواها ليست فى قوه الوجود كالمبادى العقليه حتى يتبرى عن المواد و قواها كل البراءه فلكل منها جهتان جهه حاجه و استكمال و جهه غناء و تكميل.

و قد مر فى مباحث التلازم بين الماده و الصوره كيفيه تحقق هاتين الجهتين- فالصوره مقومه للماده من جهه أصل حقيقتها بإعانه جوهر عقلى يتصل به ضربا من الاتصال و هى مفتقره إلى الماده فى عوارضها الانفعاليه و هيئتها المسماه بالمشخصات- و كلامنا فى الصوره من جهه أصل حقيقتها لا- من جهه تأخرها عن الماده و افتقارها إليها فإنها ليست من تلك الحيثيه صوره بل هيئه و لا الماده من تلك الحيثيه ماده بل موضوعا و هكذا الحال فى كل صوره و ماده حتى النفس و البدن فإن النفس محصله للبدن و قواه من حيث اتصالها بالمبدإ الفعال على نحو الشركه دون الاستقلال إلا مع تمام الاتصال و حينئذ يستغنى عن البدن كل الاستغناء و هى قائمه بالبدن مفتقره إليه فى طلب الكمال من حيث انفصالها عن المبدإ و من جهه قصورها و نقصها هذا.

[نسبه الطبيعه إلى النفس]

و لنرجع إلى ما كنا فيه فنقول قد علمت نسبه الطبيعه إلى الصوره و منه

يستفاد نسبته إلى النفس كما أومأنا إليه أما البسائط كالفلك و ما فيه فإن طبيعتها و نفسها شى ء واحد فى الوجود و ذلك الواحد ذو شئون و درجات بعضها عقليه و بعضها نفسانيه مدركه للجزئيات و بعضها طبيعيه ساريه فى الجسم مباشره للحركه الدوريه التى على نهج واحد من غير إراده بحسب هذه المرتبه أعنى القوه الساريه فى الجسم و إن كانت الحركه إراديه بحسب قوه نفسانيه يتحد بها هذه القوه الطبيعيه ضربا من الاتحاد- و هذه القوه القريبه من فعل الحركه حادثه شيئا فشيئا متجدده حسب تجدد الحركه- كما سبق تحقيقه

و أما نسبتها إلى الماده

فالتقويم بوجه و التخصيص بوجه و التنويع بوجه كما علمت فى مباحث الماهيه-

و أما نسبته إلى الحركه و السكون

فالاستلزام و الاستتباع من غير تخلل جعل مستأنف بينهما و أما نسبتها إلى الأعراض ففى بعضها الإفاده و التحصيل و فى بعضها التهيئه و الإعداد.

و أيضا فمن الأعراض ما يعرض للجسم الطبيعى من خارج

و منها ما يعرض من جوهر الشى ء فبعضها تابع للماده كالسواد للزنجى و انتصاب القامه و حسن الشكل و الخلقه و بعضها تابع للصوره كالذكاء و الفرح و حسن الخلق بالضم و غير ذلك فى الناس و قوه الضحك.

قال الشيخ فى بيانه إن هذه الأمور و إن لم يكن بد من وجودها أن يكون فى ماده فإن منبعها من الصوره و مبدئها و ستجد أعراضا تتبع الصوره و ينبعث منها أو يعرض لها بوجه آخر لا يحتاج لها إلى مشاركه الماده و ذلك إذا حقق لك فى علم النفس أقول جميع الأعراض تابعه للصوره و هى منبعها و مبدؤها إلا أن الصور متفاوته قوه و ضعفا و تجردا و تجسما و ليس شأن الماده إلا القبول و الانفعال فلا فرق بين عرض و عرض فى ذلك- بل كل عرض نسبتها إلى الصوره بالوجود و الصدور و إلى الماده بالاستعداد و القبول لكن بعض الصور قريبه الذات من أفق الماده الجسمانيه كالصور المعدنيه و النباتيه فكذلك

الأعراض التابعه لها كالأشكال و الألوان و بعضها بعيده الذات عنها كالنفوس سيما الإنسانيه و الفلكيه فكذا الأعراض الناشئه منها.

و لما كانت تلك الصور العاليه الشريفه حيثما وجدت وجدت معها فى الماده صور و قوى متوسطه بينها و بين الماده المتوسطه السافله الجسميه فلا جرم يوجد منها فى تلك الماده أعراض متفاوته القرب و البعد منها فلأجل ذلك يقع الاشتباه فيقال لبعضها إنها تابعه للصوره و لبعضها إنها تابعه للماده و التحقيق ما أشرنا إليه.

و بالجمله فأعلى الصور ما لا ماده له أصلا لا بحسب الذات و لا من جهه أفعالها القريبه كالعقول القادسه فكذلك أعراضها التابعه لأنها المعانى الكليه و الصفات العقليه- كالعلم الكلى و القدره التى ليس معها شوب تغير و الإراده التى هى عنايه محضه- لا التفات معها إلى السافل و بعدها صور لا تعلق لها بالماده ذاتا و لها تعلق إضافى من جهه أفعالها المتغيره الزمانيه كالنفوس الفلكيه و نحوها و كذلك أعراضها التابعه كالعلوم النفسانيه المتغيره و الإرادات المتجدده.

و بعد هاتين المرتبتين صور قويه التعلق بالمواد شديده النزول إليها على طبقات متفاوته فى النزول و غايتها فى النزول ما تكون ساريه فى جميع أجزاء الماده- التى فيها على نسبه واحده من غير تفاوت كالطبائع الأسطقسيه و المعدنيه فإنها ذات أجزاء مقداريه كأجزاء الجسم و أرفع منها قليلا الصوره النباتيه فإنها ببعض أجزاء النبات أربط و أعلق دون البعض فلها شى ء من الماده كالأصل لا يبقى الصوره أعنى النفس النباتيه بدونه فإذا قلع يجف النبات و يفسد كله و لها لشى ء كالفروع إذا قطعت لم يفسد صوره الكل ما دام الأصل باقيا و أيضا يتبدل أجزاء النبات بحسب التغذيه و التحليل و النفس باقيه ضربا من البقاء و أرفع درجه من صوره النبات صوره الحيوان- فإن بعضها يكاد أن يبقى عند فساد البدن بشخصه بقاء شخصيا.

و بالجمله فقد وضح غايه الوضوح أن قوام كل مركب نوعى طبيعى بصورته- أو ما هو كالصوره أقوى و آكد من قوامه بمادته أو ما هو كالماده حتى يصح أن يقال

طبیعه الشی ء هی صورته و ما أشد سخافه رأی طائفه من المتقدمین حیث فضلوا جانب الماده فی التقویم علی جانب الصوره متمسکین بحجه واهیه هی أنه لو کانت الصوره هی الطبیعه فی الشی ء لکان السریر إذا غصن و صار بحیث یفرع غصنا و ینبت فرع سریرا- و لیس کذلک بل یرجع إلی طبیعه الخشبیه.

و هذا القائل کما ذکره الشیخ کأنه رأی أن الطبیعه هی الماده و لا کل ماده بل المحفوظ ذاتها فی کل تغیر و کأنه لم یفرق بین الصوره الصناعیه و الطبیعیه- و لا- أیضا بین العارض و الصوره و لم یدر أن مقوم الشی ء یجب أن لا یکون منه بد عند وجود الشی ء لا عند عدمه أیضا بل الصوره للشی ء ما یجعل به الشی ء هو ما هو بالفعل و مادته هی ما به یکون بالقوه فلا یفید الماده وجود الشی ء بالفعل بل إن أفادت فإنما أفادت قوه وجود الشی ء لا غیر.

أ لا- تری أن الطین و اللبنات إذا وجدت کان للبیت وجود بالقوه و أما کونه بالفعل فمستفاد من صورته حتی لو جاز أن یقوم صوره البیت لا- فی ماده لاستغنی عن اللبنات و ما یجری مجراها فالحاجه لبعض الصور إلی الماده لنقص وجودها الشخصی- و ضعفها لا لأجل أصل حقیقتها النوعیه.

و سیظهر لک فی مباحث المعاد ظهورا أتم مما سبق فی مباحث المثل الإلهیه- أن جمیع هذه النوعیات المرکبه لها وجود صوری فی عالم مقداری مجرد عن هذه المواد و استعداداتها و ذلک العالم کله صوره بلا ماده و الوجود فیه فعل بلا قوه و کمال بلا نقص و قرار بلا حرکه و دوام بلا تجدد و الحرکه لا توجد فی ذلک العالم أصلا لا فیها نصب و لا فیها من لغوب.

و اعلم أن هاهنا ألفاظا مشتقه یستعملها أهل العلم فیقال الطبیعه و الطبیعی و ما له الطبیعه و ما بالطبیعه و ما بالطبع و ما یجری مجری الطبیعی أما الطبیعه فقد یستعمل علی معان متقاربه المأخذ عندنا و ألیق ما یذکر منها ثلاثه- فیقال الطبیعه للمبدإ الذی قد عرفتها أعنی ما یباشر الحرکه و الاستحالات

و مقابلاتها و يقال لما يتقوم به جوهر كل شی ء و يقال طبيعه لحقيقه كل شی ء و ذاته.

و أما الطبيعی فهو كل منسوب إلی الطبيعه و ذلک إما ما فيه الطبيعه و إما ما عن الطبيعه فالأول هو المتصور بالطبيعه أو الذی للطبيعه كالجزء من صوره و أما الثانی فالآثار و الحركات و غيرها من المكان و الزمان و ما يجانسه و أما ما له الطبيعه فهو الذی له فی نفسه مثل هذا المبدإ أعنی الجسم المتحرک بطباعه و الساكن بطباعه.

و أما بالطبيعه فهو كل ما وجوده بالفعل عن الطبيعه بالوجود الأول كالأشخاص الطبيعيه أو بالوجود الثانی كالأنواع الطبيعيه.

و أما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعه كيف كان علی مشاكله القصد كالأشخاص و الأنواع الجوهريه أو لازما لها كالأعراض اللازمه و الحادثه و أما ما يجری مجری الطبيعی فمثل الحركات و السكونات التی يوجبها الطبيعه بنفسها لذاتها لا خارجه عن مقتضاها و الخارج عن مقتضاها ربما كان عنها نفسها بسبب قابل فعلها و هو الماده.

فإن الرأس المسفط و الإصبع الزائده ليس جاريا مجری الطبيعی و لكنه بالطبع و بالطبيعه بمعنی أن سببه الطبيعه و لكن لا لنفسها بل لعارض هو حال الماده بحسب كميه أو كيفيه يقبل ذلک

حكمه مشرقيه

اعلم أن الطبيعه قد تكون جزئيه و قد توجد كليه و الأولی هی الطبيعه الخاصه بشخص شخص و الثانيه هی التی توجد مفارقه الهويه عن المواد الجزئيه- نسبتها إلی هذه الشخصيات نسبه الفاعل إلی فعله و نسبه الأصل إلی فروعه و الكلی بهذا المعنی غير الماهيه الكليه التی لا توجد بالاستقلال فی الأعيان بل تابعه فی الوجود لوجود الأشياء التی تحمل هی عليها بل إنما هی عينها فی الوجود و غيرها

بحسب التصور عند التحليل و أما الكلى الذى كلامنا فيه فهو صوره عقليه مجرد الوجود و المعنى جميعا عن المواد الجزئيه.

و الشيخ قد أنكر وجودها فى الأعيان حيث قال لا وجود إلا للقوى المختلفه التى فى القوابل و لم تكن النسبه متحده ثم انقسمت نعم لها نسبه إلى شى ء واحد و النسبه إلى الشى ء الواحد الذى هو المبدأ لا يرفع الاختلاف الذاتى بين الأشياء و لا يقوم المنسوبات مجرده بأنفسها بل لا وجود للطبيعه بهذا المعنى لا فى ذات المبدإ تعالى.

فإنه من المحال أن يكون فى ذاته شى ء غريب عن ذاته و لا فى طريق السلوك إلى الأشياء كأنه فائض لكنه بعد لم يصل و لا له وجود فى الأشياء متحد بلا اختلاف بل طبيعه كل شى ء آخر بالنوع أو بالعدد انتهى.

أقول قد استقصينا الكلام فيما سبق فى إثبات أن لكل طبيعه نوعيه صوره واحده عقليه فى عالم المفارقات نسبتها إلى هذه الطبائع الجزئيه نسبه الكمال إلى النقص و نسبه الأشد إلى الأضعف فلا نعيد ذكره.

و العجب أن الشيخ معترف بأن للطبائع الجزئيه غايات و أن الغايه فى تعاقب الأشخاص هى بقاء النوع و ذكر أن الكلى ربما كانت كليه بحسب نوع و ربما كانت كليه على الإطلاق و كلاهما لا وجود لهما فى الأعيان ذواتا قائمه إلا فى التصور لا وجود إلا للجزئى.

أما أحدهما فهو ما نعقله من مبدإ مقتضى التدبير الواجب فى استحفاظ النوع- و الثانى ما نعقله من مبدإ مقتضى التدبير الواجب فى استحفاظ الكل على نظامه.

فنقول إذا لم يكن للصوره الكليه وجود عقلى مستقل فى الأعيان فأى معنى لاستحفاظه فى هذا العالم من جهه نسبه الجزئيات إليه و ذكر أيضا فى الإلهيات فى فصل إثبات الغايه فى حل شبهه من أبطل الغايه فى أشخاص الكائنات التى لا يتناهى حيث لا ينتهى إلى غايه بهذه العباره.

و أما أشخاص الكائنات الغير المتناهيه فليست هى بغايات ذاتيه فى الطبيعه و

لكن الغايه الذاتيه هو أن يوجد مثلا الجوهر الذى هو الإنسان أو الفرس أو النحله- و أن يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا و كان هذا ممتنعا فى الواحد المشار إليه- لأن كل كائن فاسد فاستبقى بالنوع و الغرض الأول هو بقاء الطبيعه الإنسانيه مثلا فهو العله التماميه لفعل الطبيعه الكليه و هو واحد.

لكن هذا الواحد لا بد فى حصوله باقيا من أن يكون أشخاص بعد أشخاص بلا نهايه فيكون لا تناهى الأشخاص غرضا على المعنى الضرورى أقول و من تأمل فى كلاميه أحدهما أن لا وجود للطبائع النوعيه مستقله و الآخر أن الغايه و الغرض الأصلى فى فعل المبدإ الفاعلى هى الطبيعه النوعيه دون الأشخاص إلا على وجه التبع و على قسم من الضرورى المذكور فى موضعه لحكم بالاضطراب و الحيره فإن الغايه بالحقيقه و التى يؤمها القصد و الغرض بالذات يجب أن تكون موجوده فى الأعيان وجودا أقوى من وجود ما لا يؤمه القصد من الفاعل إلا بالعرض و على وجه الاستتباع

فصل (۳) فى أن فعل الطبيعه بالذات سواء كانت كليه أو جزئيه ليس إلا الخير و الصلاح لا الشر و الفساد

قال الشيخ إن كثيرا مما هو خارج عن مجرى الطبيعه الجزئيه ليس بخارج عن مجرى الطبيعه الكليه فإن الموت و إن كان غير مقصود فى الطبيعه الجرئيه التى فى زيد فهو مقصود فى الطبيعه الكليه من وجوه- أحدها لتخلص النفس عن البدن للسعاده فى السعداء و هى المقصوده و لها خلق البدن و إذا اختلفت فليس بسبب من الطباع بل لسوء الاختيار و ليكون لقوم آخرين حالهم فى استحقاق الوجود حال هذا الشخص وجود فإنه إن خلد هؤلاء- لم يسع للآخرين مكان و لا قوه و فى قوه الماده فصل للآخرين و هم يستحقون مثل هذا الوجود و ليسوا أولى بالعدم الدائم من هؤلاء بالخلود.

فهذه و غيرها مقاصد فی الطبيعه الكليه و كذا الإصبع الزائده هی مقصوده فی الطبيعه الكليه التی تقتضی أن تكتسی كل ماده ما تستعد لها من الصور و لا تعطل فإذا فضلت ماده تستحق الصوره الإصبعيه لم تحرم و لم تضيع انتهی أقول فيه موضع بحث من وجوه- أحدها ما مر من لزوم التدافع فی كلامه حيث أثبت هاهنا وجود طبيعه كليه فی الأعيان و قد أنكرها بعينه فيما مر.

و ثانيها أن مثل الموت و الفساد و ما يجری مجراهما غير منسوب بالذات إلی الطبيعه كليه كانت أو جزئيه فإن منشأ الموت أن الطبائع الشخصيه متوجهه إلی كمالاتها بحركاتها الجوهريه التی مرت الإشاره إلی ثبوتها فإذا انتقلت الطبيعه الجزئيه من فطرتها الأولی إلی كمال صوری آخر و غايه ذاتيه أخری يطرأ الزوال علی نشأتها الأولی لطريان نشأتها الأخری قبل أنها فسدت أو ماتت و ليس الفساد و لا الموت فعل الطبيعه بالذات و علی سبيل القصد بل الغرض علی سبيل التبع.

و ثالثها أن الذی ذكره سببا لفعل الموت من الطبيعه الكليه من إيصال النفس إلی السعاده الأخرويه مختص بالنفوس الإنسانيه و لا يجری ما ذكره فی النفوس الحيوانيه- فضلا عن النباتيه مع أن الموت أو الفساد لحقها أيضا من جهه الطبيعه.

و رابعها أن تلك السعاده علی ما قرره فی بحث المعاد حسب ما ذهب إليه هو و أكثر أتباع المعلم الأول عقليه صرفه فهی لا تحصل إلا لجماعه من النفوس الإنسانيه- هی أقل عددا من البواقی و الذی يفعله الطبيعه الكليه من الغايات الذاتيه لا بد و أن يكون عاما أو أكثريا كما مر فی بحث الغايه فلو كان قضاء الموت من الطبيعه لبلوغ النفس إلی تلك السعاده لزم أن يكون جميع الناس أو أكثرهم سعداء و لا يكون الشقی إلا النادر منهم و ليس الأمر كذلك عندهم.

فالحق أن جميع الطبائع متوجهه لذاتها إلی كمالاتها و غاياتها و التخلف عن البلوغ إما لقسر قاسر أو عروض قاطع أو قصور طبيعه و أن حكمه عروض الموت ليست

مقصوره على البلوغ إلى السعاده و أن السعاده العقليه غير مطلق الكمال و الفعليه- و أن جميع النفوس المفارقه عن هذه الأبدان لها وجود آخر أشد و آكد من هذا الوجود و تأكد الوجود لا ينافى الشقاوه و النكال كما سيأتى بيانه فى علم المعاد

فصل (۴) فى موضوع العلم الطبيعى و مباديه

قد تقرر فى علم الميزان و فى فن البرهان منه أن العلوم منها كليه و منها جزئيه- و المراد من العلم الكلى ما يبحث فيه أحوال الموجود بما هو موجود و عوارضه الذاتيه التى تلحقه من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعا مقداريا أو عدديا أو نوعا واقعا فى التغير كالعلمين الآخرين أعنى التعليمى و الطبيعى فالطبيعى علم جزئى و لكل علم جزئى موضع خاص جزئى.

فموضوع العلم الطبيعى هو الجسم المحسوس من حيث هو واقع فى التغير- و المبحوث عنها فيه هى الأعراض اللاحقه له من هذه الحيثيه سواء كانت صورا أو أعراضا أو نسبا و يسمى كلها طبيعيات من جهه نسبتها إلى القوه التى تسمى طبيعه كما قد عرفتها فبعضها موضوعات لها و بعضها آثار و حركات تصدر عنها و لا شك أن للأمور الطبيعيه مباد و أسباب.

و قد ثبت أن العلم بذى السبب لا يحصل إلا من جهه العلم بسببه فلا سبيل إلى تحقيق معرفه هذه الأمور الطبيعيه إلا بعد الوقوف على معرفه مباديها و أسبابها و تلك المبادى لا يخلو إما مباد لكافتها و رمتها فيشترك فيها الجميع أو لبعضها دون بعض.

أما التى تعم جميعها و تشترك فيها الكل و هى المبادى لموضوعها المشترك- و لأحوالها المشتركه فلا- يمكن إثباتها إذا احتاجت إلى الإثبات فى صناعه الطبيعيين- كما علم فى فن البرهان من الميزان بل إثباتها على ذمه صاحب العلم الكلى و ليس على الطبيعى إلا قبول وجودها وضعا و تصور ماهيتها إنيه و أما المبادى التى لجزئى جزئى منها

من غير اشتراك الجميع فيها فلا يبعد أن يفيد العلم الطبيعى إثباتها إنيه و ماهيه معا.

ثم إن الأشياء الطبيعيه إذا كانت لها مباد عامه مشتركه و أخرى جزئيه مختصه- مثل مباد النمو و الحس فطريق التعلم و التعليم فيها أن يبتدئ فى السلوك مما هو أعم- و ينتهى إلى ما هو أخص و هذا فى مبادى القوام و الحد معلوم لكل من له أدنى بصيره- فإنك إذا أردت أن تعرف ماهيه الإنسان بحده و حقيقته فمعرفتك لجنسه و هو جزؤه المادى أقدم من معرفتك لنوعه فثبت أن العالم أعرف عند العقل من الخاص.

و من ارتاضت نفسه بالفلسفه الإلهيه يعرف أن مبادى الوجود أيضا كالفاعل و الغايه أقدم تعرفا فى ذاتها من معلولاتها و كانا قد أوضحنا هذا فيما قبل.

و بالجمله المنهج الأشرف فى التعليم أن يكون السلوك العلمى مطابقا للسلوك الوجودى النازل من الأعلى إلى الأسفل و من الأعم الأشمل إلى الأخص الأقل فمن أراد أن يعرف الأمور الطبيعيه فينبغى له أن يأخذ أولا- من مبادى الطبيعه المشتركه إلى تلك الطبيعه و أحوالها و منها إلى الطبائع المختصه و أحوالها من جهه مباديها الغير المشتركه إذ الأمور العامه أعرف عند عقولنا من الأمور الخاصه.

و أما عند الطبيعه فإن كانت جزئيه فالشخص الجزئى أعرف عندها من المعنى النوعى- و بعده المعنى الجنسى فإن المقصود فى الطبيعه الجزئيه ليس أن يوجد حيوانا مطلقا و لا جسما مطلقا بل أن يوجد أولا جسما خاصا ثم حيوانا خاصا ثم إنسانا و هكذا إلى أن ينتهى إلى حقيقه خاصه جامعه لكل كمال فى الطبيعه و أما المقصود فى الطبيعه الكليه(۱) بالمعنى الذى حققناه فهو أولا و بالذات وجود ما هو أعلى و أشرف منها فى الحيطه و الجمعيه- ثم ما يليه على وجه التبعيه و اللزوم و هكذا إلى أن ينتهى فى النزول إلى الجسميه و الهيولى.

۱- و هى الإنسان الكامل الذى أوفى جوامع الكلم و حينئذ يكون طبيعه كليه و صوره مفارقه عقليه و هذا مسلك أنيق و منهج دقيق يثبت به المثل الإلهيه و الصور المفارقه العقليه للأنواع الطبيعيه حسب ما رآه الأفلاطن الشريف الإلهى موافقا لأستاذه سقراط كما سلف مستقصى فافهم، إسماعيل رحمه الله

فالمقصود فی فعل الطبیعه لیس إلا نحوا من الوجود و الوجود کما علمت متفاوت فی القوه و الضعف و الحیطه و القصور و لیس مقصودها کما زعمه بعض ماهیه کلیه نوعیه کانت أو غیرها إذ الماهیه غیر مجعوله و لا- مقصوده بالذات کما سبق و إنما المجعول و الغایه فی القصد من أی مبدإ کان هو الوجود لکن الوجودات قد یشترک فی معنی نوعی أو جنسی أو غیرها للعقل أن یتصورها و یتوسل من تعرف بعضها إلی تعرف الآخر.

و لأجل ذلک یقال العام أعرف عند العقل من الخاص لأن الذی یتفطن به أولا من صفات الموجودات هو المعنی المشترک بین الکل کالشیئیه و الموجودیه ثم المعنی الذی دون ذلک فی الاشتراک کالجوهریه و العرضیه ثم کالجسمیه و هکذا إلی أن ینتهی إلی معنی محصل کامل نوعی و لذلک الناس کلهم کالمشترکین فی معرفه العمومات و أوائل المفهومات التی لا کمال معتد به فیها و إنما یتمیزون بأن بعضهم یعرف الخصوصیات و ینتهی إلی النوعیات ممعنا فی التفصیل.

و هذا الإمعان فی تحقیق الخصوصیات ینتهی ببعض من هؤلاء إلی أن یشاهدوا بعین عقولهم صورا عقلیه وجودیه و ذواتا کامله نوریه هی مبادی النوعیات و هذا هو الطرف الأعلی من الکمال و هو النتیجه الکبری من معرفه المعانی العامه و الخاصه.

و لذا قیل المعرفه بذر المشاهده و هذه المشاهده غیر الإحساس لأن حصول الإحساس کان متقدما علی حصول تلک العمومات و المخصصات و المشاهده بعد ذلک و ربما وقف بعضهم فی المعرفه علی الجنسیات العامه کمن عرف الجسمیه دون أن یحصل معها المعانی الفصلیه کالنامی حتی یعرف معنی النبات أو حصل الجسم النامی و وقف علیه دون معرفه الحساس حتی یعرف معنی الحیوان.

فإذا انتهت المعرفه إلی الطبائع النوعیه و أحوالها وقف النظر البحثی و لیس بعده إلا المشاهده الحضوریه للطبائع العقلیه و الصور المفارقه و أما معرفه الطبائع

الجزئيه فليس يبالى العقل بما يفوته من معرفتها لأن وجودها إنما هو كمال للموضوع الجسمانى و ليس كمالا للموضوع العقلى

فصل (۵) فى تعديد المبادى التى للطبيعيين أن يأخذوها على سبيل المصادره و الوضع

اعلم أن الأشياء الطبيعيه مباد و أسباب

سنشير إليها أما ماهيه الموضوع أعنى الجسم الطبيعى من حيث قبوله للتغير فهى كأنها مركبه من معنى الجسم الطبيعى و الحيثيه المذكوره و أما الجسم الطبيعى فقد مضى تحقيق ماهيته و أما معنى الحركه و التغير فهو أيضا قد علم و أما المبادى فللجسم الطبيعى من حيث هو جسم طبيعى و هو كالجزء من ماهيه الموضوع للعلوم الطبيعيه مباد و له من حيث هو كائن الجوهر فاسد- بل متغير فى الجمله زياده فى المبادى.

فالمبادى التى يحصل بها الجسميه منها ما هى أجزاء من وجوده و حاصله فى ذاته و هويته و هو اثنان أحدهما الماده كالخشب للسرير و ثانيهما الصوره كالهيئه للسرير- فالأول استعداد محض يسمى هيولى و موضوعا و ماده و عنصرا و أسطقسا كل اسم بحسب اعتبار معنى آخر و الثانى هو الصوره الجسميه و هى كون الجسم بحيث يصح أن يوجد فيه أبعاد خطيه متقاطعه على زوايا قوائم و هى أيضا أضعف الصور وجودا و وحده يبقى مع آحاد التشكلات و التكممات و كل من هذين كما هو مبدأ للجسم بما هو جسم كذلك مبدأ للجسم الذى هو نوع من أنواع ذلك الجسم.

لأن سائر الصور التى للطبيعيات التى هى مبادى أجناسها و أنواعها لا تنفك عن مقارنه الجسم الطبيعى مطلقا فيكون الماده الأولى التى هى أحد مبادى الجسم التى منزلته من الجسم منزله الخشب من السرير نسبتها إلى الأجسام ذوات تلك الصوره هذه النسبه فيكون جوهرا إذا نظر إلى ذاتها غير مضافه إلى شى ء من الصور بل خاليه عنها لكن من شأنها أن يقبلها

مجتمعه أو متعاقبه سواء كان ذلك من شأن طبيعه مطلقه جنسيه لها حتى لا يكون لها وحده إلا وحده ذهنيه غير متحققه الوقوع فى الأعيان بصفه الوحده أو من شأن طبيعه شخصيه لها هى بصفه الاشتراك للجميع مجتمعه أو متعاقبه واقعه فى الأعيان على اختلاف المذهبين.

و الذى سبقت الإشاره إليه أن وحدتها الخارجيه الشخصيه باعتبار المعنى الذى هى به ماده فى الضعف كالوحده الجنسيه للمعنى الجنسى للأشياء و ذلك لفرط نقصان وجودها فى ذاتها خاليه عن الصور فيكون فى طبيعتها و طبيعه كل ماده لما بعدها من الصور أن يكون لها مناسبه ما إليها بالنقص و التمام و الضعف و الشده و الغنى و الفقر كأنها رسم فيها و ظل و شبح و خيال و من الصور و يكون الصوره هى التى يكمل الجوهر المادى لوجودها جوهرا آخر بالفعل بعد ما كان بالقوه.

فإذن ينبغى أن يوضع الطبيعى أن للجسم بما هو جسم مبدأين قريبين

ذاتيين- أحدهما هيولى و الآخر صوره إن شئت صوره امتداديه مطلقه و إن شئت صوره كماليه بعدها من صور الأجسام و إن شئت صوره عرضيه كما فى الأصناف الجسمانيه كالأبيض و الماشى و الضاحك و ليوضع أن الهيولى الأولى لا يقوم بنفسها مجرده عن الصور الجرميه- بل كل هيولى بما هى هيولى لا- تجرد عن الصوره التى تقومها قائمه بنفسها و يكون الصوره التى تزول عنها لو لا أن زوالها إنما هو مع صوره أخرى موت عنها و يقوم فى التقويم مقام الأولى لبطلت الهيولى.

لست أقول إن تقويم اللاحقه من الصوره بعينه هو تقويم السابقه بالعدد بل الهيولى جوهر مبهم الوجود له تحصلات متعدده ينحفظ وحدتها الذاتيه بأى تحصل جاء من الصور و ينبغى أن يوضع أيضا للطبيعى آخذا من الفلسفه الأولى و العلم الكلى أن كل صوره أخذت تماما لحقيقه نوع من الأنواع لا يجوز تبدلها إلى صوره أخرى نوعيه و النوع هو النوع الأول و لا إلى شخصيه أخرى مبائنه الوجود و الشخص هو الشخص الأول بل يفسد.

و هذا بخلاف كل جوهر أخذ ماده لنوع أو لشخص فإن الماده إنما اعتبرت فى الشى ء المتقوم على وجه الإبهام فيجوز تبدلها و النوع بل الشخص باق بحاله ما دامت الصوره باقيه بحالها و لأجل هذا لا يجوز الحركه فى الجوهر الصورى و يجوز فى الجوهر المادى و لأجل ذلك لا يجوز حركه الصوره الجسمانيه و لا المقدار الجسمانى فى الكم لأنه بما هو نوع مقدارى لا بد له من بقاء صوره الامتداد المعين فيه و بقاء الموضوع شرط فى الحركه و المتبدل لا يجوز أن يكون عين المتبدل فيه.

و يجوز هذه الحركه على ما هو كالصوره المقيمه لهذه الجسميه التعليميه- كالصوره المقومه لنوع من النبات فإنها ما دامت باقيه بالعدد يكون تلك الحقيقه باقيه بالعدد و إن تبدلت عليها المقادير الجسميه بحسب الخصوصيات الامتداديه- فإن جسميه ما و مقدارا ما يكفى لأن يكون جزءا ماديا لحقيقه معينه من النبات و هكذا قياس نوع من أنواع الحيوان فى جواز تبدل القوى النباتيه عليه عددا أو نوعا مع بقائه بالشخص ما دامت صورته الحيوانيه المعينه أعنى نفسه باقيه بالعدد.

فهذا هو الكلام فى المبادى الداخله فى قوام الجسم و للأجسام مباد أيضا فاعليه و غائيه و الفاعل هو الذى طبع الصور التى للأجسام فى مادتها تقوم الماده بالصور وجودا و قوم منهما المركب ماهيه تفعل صورته فى مادته و ذلك المركب يفعل ما يفعل صورته و ينفعل عما ينفعل بمادته و الغايه هى التى لأجلها طبعت هذه الصور فى المواد و الكلام هاهنا لما كان فى المبادى المشتركه فيكون الفاعل المأخوذ هاهنا فاعلا مشتركا و كذا الغايه المعتبره هاهنا هى الغايه المشتركه.

قال الشيخ فى الشفاء و المشترك فيه هاهنا يعقل على نوعين أحدهما أن يكون الفاعل على وجه يفعل فعلا أو لا يترتب عليه سائر الأفاعيل كالذى يفيد الماده الأولى الصوره الجسميه الأولى إن كان شى ء كذلك على ما تعلمه فى موضعه فيفيد الأصل الأول- ثم بعد ذلك يتم وجود ما بعده و يكون الغايه مشتركا فيها بأنها الغايه التى تؤمها جميع

الأمور الطبيعيه إن كانت غايه كذلك على ما تعلمه فى موضعه.

فهذا نحو و النحو الآخر أن يكون المشترك فيه مشتركا بنحو العموم- كالفاعل الكلى المقول على كل واحد من الفاعلات الجزئيه للأمور الجزئيه- و الغايه الكليه هى المقوله على كل واحد من الغايات الجزئيه لا الأمور الجزئيه.

أقول فيه بحث أما أولا- فلأن الذى ذكره أولا- فى تبيين الفاعل المشترك مما ليس له وجه صحه فإن الصادر أولا من المبدإ الفعال فى هذا العالم ليس هو الجسميه المشتركه ثم الصور الكماليه النوعيه بل الطبائع الخاصه الكماليه أقدم صدورا و فعلا- من الأمور الجنسيه.

كيف و قد حقق فى مقامه أن الذى يجرى مجرى الصور مقوم للذى يجرى مجرى الماده و أيضا الصوره الجسميه لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور النوعيه لم يكن الصور صورا بل كانت أعراضا لاستغناء الجسميه عنها فى الوجود.

و أما ثانيا فلأن الغايه على المعنى الذى يكون بإزاء الفاعل بهذا المعنى يلزم أن يكون أخص الغايات لأنه يلزم أن يكون غايه للجسميه أولا و لغيرها بتوسطها كما أن الفاعل كذلك.

و أما ثالثا فلأنه قد صرح الشيخ فى الإلهيات فى فصل القوه و الفعل بأن ما بالفعل دائما أقدم مما بالقوه و بين ذلك بوجوه كثيره و أيضا أبطل فى موضع آخر منها فى فصل تكون الأسطقسات كون الوجود أولا- للجسم و ليس له فى نفسه إحدى الصور المقومه غير الصوره الجسميه ثم يكتسب سائر الصور.

و أما رابعا فلأن الذى ينبغى أن يوضع للطبيعى من أحوال المبادى يجب أن لا- يكون مبحوثا عنه فى علمه فعلى هذا الفاعل المشترك و الغايه المشتركه بالنحو الذى ذكره ثانيا لا- يجوز أيضا أن يكون من المبادى التى يتسلمه الطبيعيون على وجه المصادره.

فالحق أن يعرف معنى الفاعل المشترك و الغايه المشتركه على نحو آخر

غيرهما و إن كان قريبا من النحو الذى ذكره الشيخ و هو أن يكون الفاعل المشترك- و هو الذى يبتدئ منه وجود جميع الأشياء الطبيعيه بوسط أو بغير وسط و أن الغايه المشتركه هى التى ينتهى إليها و لأجلها وجود جميع الأشياء الطبيعيه بوسط أو بغير وسط و ميل هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد أو كثيرا بالعدد و سواء كان فاعلا لغير الأمور الطبيعيه أيضا أو كان مقصور الفعل على تلك الأمور فهو فاعل مشترك لجميع الأشياء الطبيعيه من حيث صدورها عنه بعينه واحدا أو متعددا و كذا القياس فى الغايه المشتركه بما هى غايه مشتركه بالمعنى المذكور فالصادر أولا من الفاعل المذكور هو أشرف الطبائع النوعيه المتعلقه بالأجسام كالنفوس الحيوانيه على تفاوتها فى التقدم حسب تفاوتها فى الكمال ثم النفوس الناميه من أكملها إلى أنقصها.

ثم الطبائع المعدنيه ثم الأسطقسات ثم الصور المقداريه ثم الماده المشتركه- و العائد إليه فى الانفعالات الإعداديه الزمانيه فى سلسله الرجوع الصعودى على العكس- من الترتيب الأول الصدورى النزولى فيبتدئ الوجود من الأخس فالأخس كالصور الجسميه و العنصريه إلى الأشرف فالأشرف كالنفوس و ما بعدها و الفرق بين وجودى النظيرين فى كل مرتبه مما يحتاج إلى كلام مشبع- لا- يناسب هذا الموضع و ظاهر أن الفاعل بهذا المعنى و كذا الغايه بالمعنى المشار إليه- خارج عن عالم الطبائع الماديات و المتغيرات و أما أنه واحد فى ذاته أو كثير واجب أو ممكن فمما تبين فى موضع آخر ليس على الطبيعى أن يبرهن عليه و لا أيضا وجب عليه أن يضعه و يتسلمه.

و أما أن المبادى المشتركه فى الأجسام الطبيعيه هى هذه الأربعه فعليه أن يضعه و هو مبرهن عليه فى الفلسفه الأولى و أما الجسم من حيث وجوده الخاص المتغير- أو المستكمل أو الكائن الفاسد فإن له زياده مبدإ فإن كون الشى ء متغيرا تغيرا طبيعيا أولا و أن يصير بصدد الاستكمال كمالا ذاتيا أو عرضيا أو كائنا و إن كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه مستكملا و المفهوم من كونه كائنا أو حادثا

غير المفهوم من كليهما جميعا لا بد و أن يكون فيه شـی ء ثابت هو المتغير و صفه كانت موجوده فعدمت و صفه كانت معدومه فوجدت.

و معلوم أنه لا ـ بـد للكـائن من حيث هو متغير فی ذاته من أن يكون له أمر- قابـل لمـا تغير عنه و لما تغير إليه و صوره حاصـله و عـدم سابق لها مع الصوره الزائله و عـدم مقارن معها للزائله و هـذا فی التغيرات التی فی الصـفات الزائـده علی جوهريات الأشـياء معلوم لأكثر الناظرين.

و أما نحن فبفضل الله و جوده فقد بينا ذلک فی جوهريات الطبائع الماديه علی وجه لم يتيسر لأحد بعد المعلم و من يحذو حذوه من الفلاسفه حيث سلف ذكره من كيفيه تجدد الطبيعه و تقوم وجود كل جزء منها بالعدم و عدم كل منها بالوجود.

فعلی هذا يجب أن يكون العدم معدودا من جمله المبادی المقومه للكائنات- فإن العدم شـرط فی كون الشـی ء متغيرا و إذا كان التغير فی جوهر الشی ء و قوامه- كان للعدم شركه فی تقويمه مع سائر المقومات فرفع العدم بالكليه عما هو متغير فی ذاته يوجب رفع ذاته من غير عكس فالعدم علی هذا الوجه مبدأ بمعنی أنه لا بد منه فی وجود الشی ء.

و لو نوقش فی إطلاق اللفظ و قيل المبـدأ هو الـذی لا بد من وجوده فی وجود شـی ء فلا مبالاه لنا فی ذلک مع قابله فليسـتعمل بـدل المبـدإ المحتاج إليه فالعدم لا بد من أخذه فی تحديد المتغير المسـتكمل و كذا لا بد من أخذ الصوره(۱) فيه علی أن هذا العدم ليس هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود كأنه عدم شـی ء مع تهيؤ و استعداد فی ماده معينه فإن الإنسان لا يتكون عن كل لا إنسانيه بل لا إنسانيه فی قابل الإنسانيه لكن الكون باعتبار الصوره لا العدم و الفساد باعتبار العدم لا الصوره.

و قد يقال إن الشی ء كان عن الهيولی و عن العدم و لا يقال عن الصوره فيقال

۱- بخلاف الماده فإنه لما كان الشـخص مع تبـدل الماده باقيا بعينه علم عـدم مـدخليه الماده فی الشـخص فلا يؤخـذ فی تحديد الشی ء فتدبر، إسماعيل رحمه الله

إن السرير كان عن الخشب أو كان عن اللاسرير.

و اعلم أن فى كثير من المواضع يصح أن يقال إنه كان عن الهيولى و عن العدم- و فى كثير منها لا يصح و دائما يقال كان عن العدم فإنه لا- يقال كان عن الإنسان كاتب و السبب فيه أن بعض المتغيرات فيه استكمال للماده بصوره كماليه يوجب وجودها فساد الصوره الأولى أو حاله وجوديه لها.

فالأول كالنطفه إذا تكون عنها إنسان حيث تزول عنها صوره النطفيه.

و الثانى الخشب إذا تكون عنه سرير فإنه و إن لم يزل عنه صوره الخشبيه مطلقا- لكنه قد خلا عن صوره ما و تشكل ما بالنحت و النجر و بعضها ليس فيه استكمال- بصوره يقتضى وجودها زوال شى ء من الهيولى كالإنسان إذا صار كاتبا فإن الإنسانيه باقيه فيه بذاتها و صفاتها الوجوديه ففى الضرب الأول من الموضوعات و الهيوليات- يقال فيها عن بمعنى بعد و فى الضرب الثانى إذا استعمل لفظه عن أو لفظه من كان على معنى آخر و هو أن الكائن متقوم منهما كما يقال عن الزاج و العفص مداد.

و تفصيل هذا المقام يطلب فى الشفاء و الذى لا بد أن يعرفه الرجل العلمى أن جميع التغيرات الطبيعيه يلزمها أن ينتقل ماده الشى ء من صوره إلى صوره كماليه- فإن الصوره الأولى و إن زالت من حيث وجودها الناقص لكنها لما اشتدت و استكملت- فهى كأنها باقيه من حيث السنخ و الذات فيجوز استعمال لفظه من أو عن بحسب كل من المعنيين و بعض التغيرات الغير الطبيعيه أيضا يجرى هذا المجرى كالإنسان إذا صار كاتبا فصح فيه الاعتباران بخلاف البعض كالسرير إذا تفرق أو الإنسان إذا هرم و الحيوان إذا مات.

فإن الهرم و الموت و أشباههما ليست عندنا من الغايات الذاتيه التى توجبها التغيرات الطبيعيه بالذات بل هى من الضروريات التابعه للاستكمالات فيجوز عدها من الأمور الغير الطبيعيه كالاتفاق و القسر و مما ذكره القدماء فى مثل هذا الموضع- حال شوق الهيولى إلى الصوره و تشبيهها بالأنثى و تشبيه الصوره بالذكر.

قال الشيخ و هذا شی ء لست أفهمه.

أقول قد مر الكلام منا فی مباحث العلل فی تصحيح هذا الدعوى و إذا أريد من الهيولى مطلق الماده المستكمله بالصوره حتى يشمل المواد البدنيه بقواها الحسيه المستكمله بالنفوس بل يشمل العقل الهيولانی المستكمل بالعقل بالفعل لم يكن فی إثبات التشوق للماده إلى الصوره و لو باعتبار بعض الأفراد كثير إشكال

فصل (۶) فی كيفيه كون هذه المبادی المقارنه أعنی الماده و الصوره و العدم مشتركه

أما الهيولى

فالمشهور من رأی الفلاسفه أنه لا يوجد هيولى مشتركه لجميع الصور الطبيعيه بناء على أن الأجسام- منها ما هی قابله للكون و الفساد.

و منها ما ليست بقابله للكون و الفساد بل وجودها بالإبداع فلا يكون لها هيولى مشتركه تاره تقبل صوره الكائنات الفاسده و تاره تقبل صوره ما لا يفسد فی طباعها- و لا له كون هيولانی فإن ذلك مستحيل نعم ربما جاز وجود هيولى مشتركه لمثل الأجسام الكائنه الفاسده التی يفسد بعضها إلى بعض و يتكون بعضها من بعض لا للجميع هذا ما ذكره الشيخ.

أقول ما الذی ذكروه من الفرق أن بعض الأجسام مبدعه و بعضها كائنه فاسده.

فهذا فرق من جهه الصوره لا- من جهه الماده فجاز فی الاحتمال العقلی أن يكون جوهر الموضوع للصوره المبدعه و الصوره الكائنه شيئا واحدا صالحا فی ذاته- لقبول كل صوره لكن بعض الصور فی نفسها بحيث يكون لها ضد مفسد و بعضها فی نفسها مما له ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهه الصوره لا من جهه

الماده.

و الـذی یقوی هـذا الظن أن الهیولی الأـولی فی نفسـها لیست إلاـ قوه لقبول الأشـیاء من غیر تخصـص لهـا فی ذاتها و إلا لکانت مرکبه من قوه و فعلیه و مـاده و صوره فلاـ تحصـل لهـا إلاـ بالصور و لأجل ذلک یکون الترکیب بینها و بین الصور اتحادیه علی أنـک قـد علمت فی مبـاحث حـدوث العـالم أن صوره الأفلاک و الکواکب بحسب خصوصـیاتها و جزئیاتها کائنه فاسـده و أما طبائعها الکلیه فلیست مادیه بل عقلیه و أما المبدأ الصوری المشترک.

فالشیخ قد جوز ذلک واحدا بالعدد فی الصوره الجسمیه الامتدادیه دون غیرها من الصور الکمالیه و قد أشرنا إلی فساده(۱).

و العجب أن الشـیخ لم یجوز کون الهیولی واحـده مشترکه بواسـطه اختلاـف الصور مع أن أول مـا یتحصل به الهیولی عنـده هو الصوره الامتـدادیه الجرمیه کما هو المشـهور و نسبه الصوره الکمالیه النوعیه إلی الجسـمیه هذه النسـبه فکیف لم یصر اختلافها موجبا لاختلاف الجسـمیه و قـد صار موجبا لاختلاف الهیولیات مبطلا لاشتراکها للکل علی أن الهیولی ضـعیفه الوجود لا یقـدح فی وحدتها الشخصیه کثره الصور کما مر بیانه بخلاف الجسمیه فإنها تتبدل بالاتصالات و الانفصالات و غیرها من الأسباب.

فـالحق أن المبـدأ الصوری المشترک بین الأـمور الطبیعیه یمتنع أن یکون هو الصوره الامتـدادیه لتبـدلها فی کـل کون و فسـاد و اتصال و انفصال بل لأنسب الصور فی أن یکون مبدأ صوریا مشترکا هو ما جعله جماعه من الحکماء المتقدمین حیث

---

۱ - ۲۷۵ حیث قـال فـإن کـان تصـرف الأجسـام فی الکون و الفسـاد إنمـا هو فی وراء الصوره الجسـمیه حتی یکون مثل الصوره الجسـمیه التی فی الماء إذا اسـتحال هواء باقیه بعینها فیکون للأجسام مبـدأ صوری علی هـذه الصـفه مشترک بالعـدد و بعده مباد صوریه یخص کل واحد منهما، منه رحمه الله

أخذوا العالم كله حيوانا واحدا له نفس واحد هى نفس الكل و صوره الكل و هذا مما لا يبعد عن الصواب سيما عند من يجعل الفلك الأعظم جسما واحدا مشتملا على جميع السماويات له حركه واحده دائره حول مركز الكل فإن اختلاف الأبعاض بالنوع إذا روعى فيها ترتيب و نظام بين الأشرف و الأخس و الألطف و الأكثف لا يقدح فى الوحده الشخصيه بصوره الجميع كإنسان الذى هو عالم صغير.

ثم قال الشيخ و لو كان للأجسام مبدأ صورى مشترك بهذه الصفه لكان مداوم الاقتران بالهيولى و لا يكون و لا يفسد بل متعلق أيضا بالإبداع.

أقول قد علمت فيما سبق أن كون الشى ء دائم الاقتران بالهيولى يناقض كونه إبداعى الوجود غير كائن و لا فاسد فإن الهيولى عباره عن أمر حامل لقوه وجود الشى ء و إمكانه الاستعدادى ثم لحدوثه و كونه حتى لو كان الشى ء مسلوب القوه و الاستعداد و الحدوث استحال تعلقه بالهيولى و مثل ذلك الشى ء صوره محضه إذ كل ما يتعلق وجوده بالهيولى فلا بد أن يكون للعدم شركه فى قوام وجوده فإنه لا يحصل إلا بالحركه و الزمان فلا يكون إبداعيا.

و أما الذى قررناه من الصور فى أن يكون مبدأ صوريا مشتركا فينبغى أن يكون لذاته جهتان إحداهما عقليه حاصله بالإبداع و الأخرى طبيعيه متعلقه بالهيولى و الكون و الفساد و النفس الفلكيه من هذا القبيل فإنها من حيث جوهرها العقلى صوره إبداعيه من عالم الأمر و من حيث قواها الطبيعيه و غيرها متعلقه الوجود بالهيولى ساريه فيها كائنه فاسده.

و أما العدم

فلا يجوز أن يكون من جملته عدم مشترك بالنحو الأول من النحوين المذكورين فى الاشتراك لأن هذا العدم عدم شى ء من شأنه أن يكون و هو معنى القوه و الاستعداد فلم يبعد أن يبطل عند وجود ذلك و أما المشترك بالمعنى الآخر من النحوين المذكورين للاشتراك فلا شبهه فى أن المبادى الثلاثه مشتركه بهذا المعنى- إذ يصدق على كل من الحوادث و الكائنات و المتغيرات أن له هيولى و

صوره و عدما.

و هـذا المفهوم الكلى المشترک يقال إنه لا يكون و لا يفسـد على نحو ما يقال للكليات الطبيعيه أنها لا تكون و لا تفسـد هذا ما قرره الشيخ.

و أقول قد أشرنا سابقا أن الأشياء المتجدده الوجود هى بحيث يكون وجودها يخالط عدمها و يتشابک فيها الوجود و العدم و أن لعـدمها حظا من الوجود و لوجودها حظا من العـدم إذ وجود كل جزء من أجزائه عدم الجزء الآخر و وجود ذلک الجزء عدمه و كذا كون كل جزء هو فساد الآخر و فساده كون الآخر.

و بالجمله الكل كما أن له وجودا للكل فيما يعتبر من الزمان فكـذلک له عدم عن الكل فى ذلک الزمان و كذلک حال الاتصال المكـانى للجوهر المقـدارى المسـمى بالقـار الوجود فى نسـبه وجود كل جزء مكانى منه إلى عـدم الجزء الآخر المكانى و نسـبه وجود الكل إلى عدم الكل مقيسين إلى كل المكان.

و قـد علمت أن نحو وجود الطبيعه الجسـمانيه هـذا النحو بحسب كلتـا الحيثيتين- فـإذن لو كان لمجموع العالم الجسـمانى صوره واحده مشتركه كما جوزه الشـيخ- لم يبعد أن يقال إن له عدما واحدا مشتركا بالمعنى الأول أيضا و إن كان ذلک العدم متضمنا لأعدام كثيره لا تحصى.

ثم قـال الشـيخ إن لهـذا العـدم نحوا من الكون أيضـا بالعرض و من الفساد أيضا بالعرض فكونه هو أن يفسـد الصوره عن الماده فيحصل عدم بهذه الصفه و فساده أن يحصل الصوره فلا يكون حينئذ العدم موجودا و لهذا العدم عدم بالعرض كما أن له وجودا بـالعرض و عـدمه هو الصوره و لكن ليس قوام الصوره و وجودهـا بالقيـاس إليه بـل ذلک يعرض له باعتبار و قوام هـذا العـدم و وجوده هو بنفس القياس إلى هذه الصوره.

أقول هـذا الـذى أفاده من أن للعدم كونا و فسادا بالعرض إنما يجرى فى حوادث قاره الوجود دفعيه الحصول و أنت تعلم أن فى الوجود أشياء متدرجه الكون

غير مستقره الذات كالحركه و الزمان و ما ينطبق عليهما من أفراد مقولات يقع فيها الاستحالات حتى الجواهر الطبيعيه عندنا فإذن العدم فى مثل هذه الأشياء كالوجود فى أن له كونا و فسادا بالذات لأن كل جزء من أجزاء المتصل التدريجى كما يصدق عليه بهويته معنى الوجود كذلك يصدق عليه بهويته معنى عدم الجزء الذى بعده و به فساده الذى قبله و لأن وجود كل جزء كائن بحيث يعتبر فى قوامه من حيث هويته فساد الجزء السابق.

و لأجل ذلك يعد العدم من المبادى لا كل عدم بل عدم جزء سابق- كونه على هذا الجزء فكما أن الصوره متجدده الوجود متصل بعضها ببعض فللصوره كون متصل و فساد متصل فكذلك الأعدام متصل بعضها ببعض فللعدم أيضا كون متصل و فساد متصل و فساد العدم هو كون الصوره كما أن كون الصوره هو فساد العدم.

فليس لأحد أن يقول إن إطلاق العدم على هويه الأمر التدريجى الحصول- بما هو تدريجى الحصول إطلاق مجازى بالعرض فإن التدرج فى الوجود لا يحصل إلا بالتدرج فى العدم فيكون لكل من الوجود و العدم له كونا و فسادا بالذات نعم إطلاق الكون و الفساد على الصوره بما هى صوره أولى من إطلاقهما عليها بما هى عدم.

ثم لا يخفى عليك أن إطلاق الاسم على أفراد كل من هذه المبادى الثلاثه أعنى الماده و الصوره و العدم بحسب معنى مشترك فى أفراد كل منها بلا شبهه و مع ذلك ليس يمكن لنا أن نقول إن كلا منها يدل على ما تحته بالتواطؤ الصرف بل يجب أن يكون دلالتها دلاله التشكيك كدلاله الوجود و المبدإ و ذلك لأن تحت كل منها أمورا شتى- يختلف فى معنى تلك المبدئيه بالتقدم و التأخر و الأشد و الأضعف فلجميع ما يقال إنها هيولى طبيعه مشتركه فى أنها أمر هو بالقوه لشى ء آخر فقد يكون بسيطا و قد يكون مركبا و قد يكون بعيدا و قد يكون قريبا.

و كذا الصوره فمنها جوهر و منها هيئه إذ المراد من الصوره فى هذا المقام- ما به يخرج الشى ء من القوه إلى الفعل سواء كان جوهرا أو عرضا و جميع ما يقال

إنه عدم فهو لا وجود صوره بالمعنى المذكور و لا شك فى أنه فى التقدم و التأخر و الشده و الضعف مقيس إلى الصوره.

ثم لا يخفى أن النظر هاهنا فى مبدئيه الصوره و الاعتبارات التى فيها إنما يتصرف إلى حيثيه كونها جزءا و بحسب أنها أحد جزئى الكائن إلا أنها مبدأ فاعلى و إن جاز أن يكون مبدأ فاعليا للجزء الآخر أو لهيئه أو لحركه.

ثم إنه قد مرت الإشاره إلى أن الطبيعى لا اشتغال له بالمبدإ الفاعلى و الغائى المشتركين بالنحو الأول و لا بالنحو الآخر أيضا من حيث اشتراكهما و عمومهما و إن كان يبحث عن أفراد كل منهما و أما الفاعل المشترك أو الغايه المشتركه بالنحو الأول- لطائفه من الأمور الطبيعيه لا للجميع فللطبيعى بحث عنهما

فصل (۷) فى أن أى العلل ينبغى أن يكون أشد مطلبا و اهتماما للطبيعيين

لا شبهه فى أن صوره الشى ء أحق بأن يطلب من مادته لأجل تقرير ماهيته لما علمت من أن بها يكون الشى ء هو هو بالفعل دون مادته التى هو بها هو بالقوه و كذا لا شبهه فى أن كلا من الفاعل و الغايه للشى ء أولى بالاهتمام به لتحقق وجود ذلك الشى ء من مادته و أما الترتيب بين هذين المبدءين و الصوره فطلب الصوره يشبه أن يكون أقدم من طلبهما.

و لهذا قيل فى علم البرهان إن مطلب ما مقدم على مطلب لم لكن طلبهما أشرف منالا و أعلى مرتبه من طلب الصوره فإن الفاعل و الغايه هما تمام وجود المعلول- كما أن الصوره تمام ماهيته و معناه و تمام الشى ء هو ذلك الشى ء مع أمر زائد هو كماله فبالصوره فقط لا يتم وجود الشى ء ما لم يحصل معه فاعله و غايته فالماده أنقص العلل اهتماما.

و أكثر الجمهور تراهم كثير الاهتمام لمراعاه المواد دون الصوره و الطالبين

للأجساد دون الأرواح و إن كانت تلك المواد صورا لمواد هى أخس منها وجودا و حكى الشيخ فى الشفاء أن بعض الطبيعيين رفض مراعاه أمر الصوره رفضا كليا و اعتقد أن الماده هى التى يجب أن يحصل و يعرف فإذا حصلت فما بعد ذلك أعراض و لواحق غير متناهيه لا تضبط و يشبه أن يكون هذه الماده التى قصر عليها هؤلاء نظرهم هى الماده المجسمه المنطبعه دون الأولى فكأنهم عن الأولى غافلون يعنى لو تفطنوا لعلموا أن الذى حصلوه و عرفوه على زعمهم و جعلوه ماده فهى بالحقيقه صوره.

قال و ربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنائع و قايس بين الصناعه الطبيعيه النفريه- و بين الصناعه المهيئه فقال إن مستنبط الحديد وكده تحصيل الحديد و الغواص وكده تحصيل الدر و ما عليهما من صورتهما و الذى يظهر لنا فساد هذا الرأى إفقاده إيانا الوقوف على خصائص الأمور الطبيعيه و نوعياتها التى هى صورتها و مناقضه صاحب هذا المذهب نفسه فإنه إن أقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصوره- فقد قنع من العلم بمعرفه شى ء لا وجود له بل كأنه أمر بالقوه ثم من أى الطريق يسلك إلى إدراكه إذ قد أعرض عن الصور و الأعراض صفحا و هى التى تجر أذهاننا إلى إثباته- فإن لم يقنعه الوقوف على الهيولى الغير المصوره و رام للهيولى صوره كالهوائيه و المائيه و غير ذلك- فما خرج عن النظر فى الصوره ثم ذكر أن مستنبط الحديد ليس الحديد بموضوع صناعته بل هو غايتها و موضوعها الأجسام المعدنيه التى يكتب عليها بالحفر و التذويب و فعل ذلك هو صوره صناعته ثم تحصيل الحديد غايته و هو موضوع لصنائع أخرى و بالجمله طلب كل شى ء فهو بالحقيقه طلبه بما هو صوره لا بما هو ماده.

ثم قال و قد قام بإزاء هؤلاء طائفه أخرى من الناظرين فى علم الطبيعه فاستخفوا بالماده أصلا و قالوا إنها إنما قصدت فى الوجود ليظهر فيها الصور و إن المقصود الأول هو الصوره و إن من أحاط بالصوره علما فقد استغنى عن الالتفات إلى الماده إلا على سبيل شروع فيما لا يعنيه.

قال و هؤلاء مسرفون فى جهه إطراح الماده كما أولئك فى جهه إطراح الصوره- فقد يقنعون بأن يجهلوا المناسبات التى بين الصور و المواد إذ ليس كل صوره مساعده لكل ماده و لا كل ماده ممهده لكل صوره و إذا كان العلم التام الحقيقى هو الإحاطه بالشى ء كما هو و ما يلزمه و كانت ماهيه الصوره النوعيه مفتقره إلى ماده معينه فكيف يستكمل علمنا بالصوره- ثم قال و لا ماده أعم اشتراكا فيها و أبعد عن الصوره من الماده الأولى و فى علمنا بطبيعتها أو أنها بالقوه كل شى ء يكتسب علما بأن الصوره التى فى مثل هذه الماده إما واجب زوالها بخلافه أخرى غيرها أو ممكن غير موثوق به بل الطبيعى مفتقر فى براهينه و محتاج فى استتمام صناعته إلى أن يكون محصلا للإحاطه بالصوره و الماده جميعا لكن الصوره مكتسبه علما بما هو هويه الشى ء بالفعل أكثر من الماده و الماده مكتسبه العلم بقوه وجوده فى أكثر الأحوال و منهما جميعا يستتم العلم بجوهر الشى ء أقول ليس إسراف هؤلاء فى إطراح الماده مثل إسراف أولئك فى إطراح الصوره بل ما ذكروه لا يخلو عن وجه قوه.

و إن الذى ذكره الشيخ من افتقار ماهيه الصوره إلى ماده معينه ليس بمسلم فإن ماهيه الصوره بحسب مطلق وجودها مقومه لتلك الماده كما أن ماهيه الصوره الجسميه مقومه لوجود الماده الأولى و إنما حاجه الصوره إلى ماده مشتركه أو معينه هى بحسب تشخصات أفرادها و لوازم هوياتها و أما بحسب مطلق وجود ماهيتها بما هو وجود تلك الماهيه الصوريه فلا حاجه إلى ماده من المواد أصلا.

كيف و قد أقمنا البرهان على أن لكل من هذه الصور الطبيعيه نحوا من الحصول مجردا عن المواد و لواحقها فمن أطرح الماده فى تحصيل العلم بماهيه كل من الأنواع الطبيعيه من حيث ماهيتها المطلقه المجرده عن الأشخاص الخارجيه فلم يبعد عن الصواب كثير بعد و ذلك لأن معرفه الأشخاص المعينه بما هى أشخاص غير مطلوب فى العلوم الحقيقيه- لأن مطالبها يجب أن تكون ثابته غير متغيره.

نعم لو بحث عن الأشخاص بما هى أشخاص لطبيعه نوعيه على الوجه الكلى

كان من المطالب و حينئذ يكون البحث حريا بأن يكون جامعا لطرفى الماده و الصوره معا.

ثم نقول إن ما ذكروه من أن لا ماده أعم اشتراكا فيها و أبعد عن الصوره من الهيولى الأولى و فى علمنا كذا و كذا لا يدل دلاله واضحه على ما هو بصدده فإن البحث عن أحوال الماده الأولى و أنها ماده للصور كافه و أنها بالقوه كل شى ء و أنها واحده أو متعدده و أن وحدتها أى نوع من الوحده أو غير ذلك يكون جميع ذلك فى الحقيقه بحثا عن الصوره لا عن الماده بما هى ماده فإن الهيولى أيضا يعتبر فيها معنيان شبيهان بالماده و الصوره أعنى جنسها و فصلها فالجوهريه جنسها و كونها ماده للأشياء فصلها- و كذا كونها بالقوه كل شى ء هو فعليتها التى بها تمت نوعيتها البسيطه.

فإن البحث عن كون الهيولى قوه محضه فى بابها ليس يجب أن يكون بحثا عن شى ء من الأنواع التى ركبت منها و من الصوره فكم من نوع جسمانى وقع البحث عنه و عن أحواله من غير أن يقع الالتفات إلى جانب مادته الأولى فلو كان معرفه الماده لكل نوع- مما يجب البحث عنها فى معرفه ذلك النوع لاستحال لأحد من الناس معرفه شى ء من أنواع الأجسام فى الكمال إلا لمعرفه الهيولى الأولى و المراجعه إليها و الأمر على خلافه.

كيف و كثير من الحكماء السابقين أنكروا أن يكون لها حقيقه و الذى سنح بالبال فى هذا المقام أن يقال إن الأنواع الماديه بما هى واقعه فى عالم التغير و الحركه متقومه بالعدم و الحدوث و الحركه و الكمال فهى لا محاله لا بد أن يكون لها جهه قوه و جهه فعليه فإذن ينبغى للحكيم أن يعرف كل واحد من جانبى نقصه و كماله و جهتى قوته و فعليته و مادته و صورته- لأن صورته صوره شى ء تحرك نحوها و استكمل بها

فصل (۸) فى معرفه كيفيه تركب الجسم الطبيعى عن مادته و صورته

الحق عندنا

موافقا لما تفطن به بعض المتأخرين من أعلام بلدتنا شيراز حرسها الله و أهلها أن التركيب بينهما اتحادى بيان ذلك يستدعى تمهيد مقدمتين

إحداهما أن الموجودات كما مر متفاوته فى فضيله الوجود فيكون بعضها فى الكماليه بحيث يكون بوحدته عين معانى كثيره لا يوجد تلك المعانى برمتها فى غيره إلا متفرقه و بعضها ليس كذلك لنقصه فى الوجود مثال الأول الإنسان إذ قد يوجد فيه جمله ما يوجد متفرقه فى الحيوان و النبات و الجماد و ثانيتهما أن التركيب قسمان- أحدهما أن ينضم شى ء إلى شى ء آخر يكون لكل منهما ذات على حده و فى المركب كثره بالفعل كتركيب البيت من اللبنات و مثل هذا التركيب لا يكون تركيبه طبيعيا بل إما صناعى كالبيت و إما اعتبارى كالحجر الموضوع بجنب الإنسان- و إما طبيعى بالعرض لا بالذات كتركيب بعض أجزاء الحيوان مع بعض كما ستعلم.

و الثانى أن يتحول شى ء فى ذاته إلى أن يصير شيئا آخر و يكمل به ذاتا واحده فيكون هناك أمر واحد و هو عين كل واحد منهما و عين المركب كالجنين إذا صار حكيما و بالجمله كل ماده طبيعيه إذا تصورت بصوره جوهريه و التركيب فى هذا القسم لا بأس بأن يسمى تركيبا اتحاديا.

و هذا لا ينافى قول الحكماء إن هذا المركب أجزاؤه خارجيه و لا يبطل به الفرق بين البسيط و المركب و لا بين التركيب العقلى و الخارجى فإن هذا المركب يجوز لبعض أجزائه أن ينفرد فى الوجود أى الذى بإزاء الجنس من الذى بإزاء الفصل بخلاف المركب العقلى فقط.

أ لا- ترى أن اللونيه لا- يمكن وجودها مفارقه عن قابضيه البصر و مفرقيته- بخلاف الحيوانيه إذ قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقيه و كذا الجسم النامى إذ قد يوجد فى غير الحيوان مفارقا عن الحياه و الحس.

و الحجه على هذا الاتحاد كثيره

إحداها صحه الحمل بين الماده و الصوره

كقولنا الحيوان جسم نام و النبات جسم و الجسم جوهر قابل و مفاد الحمل هو الاتحاد فى الوجود إلا أن جهه الحمل و الاتحاد غير جهه الجزئيه و التركيب كما علمت فى مباحث الماهيه.

و بالجمله كيفيه كون الجزءين فى التركيب الطبيعى واحدا فى نفس الأمر- هو أن اعتبار هذا التركيب كما أشرنا إليه من حيث إن للعقل أن يحلل هذا الواحد الطبيعى إلى جزءين و اعتبر كلا منهما غير الآخر نظرا إلى أن أحد الجزءين قد يكون موجودا و لا يكون عين الجزء الآخر ثم يصير عينه لا أن لهما وجودين فى هذا المسمى بالمركب كما هو المشهور و عليه الجمهور إذ البرهان يكذبه أو نظرا إلى شى ء آخر- و هو أن يكون أمر واحد له معنيان جنسى و فصلى ثم انعدم ذلك الأمر من حيث إنه عين أحدهما و يبقى من حيث إنه عين الآخر فالنظر الأول فى التغيرات الاستكماليه الطبيعيه و الثانى فى التغيرات الاتفاقيه و القسريه.

مثال الأول الحبه إذا صار نباتا و النطفه إذا صارت حيوانا- مثال الثانى الشجر إذا قطع أو قلع و الماء إذ صار هواء فالشجر إذا قطع فالمقطوع منه انعدم من حيث إنه عين النامى و يبقى من حيث إنه عين الجسم و كذا الكلام فى الماء إذا صار هواء انعدم من حيث إنه ماء و يبقى من حيث إنه جسم فالأجزاء فى هذه المركبات الطبيعيه تحليليه عقليه أيضا كما فى البسائط الخارجيه لا أنها ذوات متعدده فى الخارج.

إذ لو كانت الماده و الصوره ذاتين مختلفتين فى الجسم بحسب الخارج لم يجر صدق إحداهما على الأخرى بأى اعتبار أخذت كما نقل عن بعض المحققين أن الأجزاء المتغائره بحسب الوجود الخارجى يمتنع أن يحمل إحداهما على الآخر- و يقال هو هو أو يقال المجموع منها هو هذا الواحد أو ذاك الواحد و إن فرض بينهما أى ارتباط أمكن يشهد بهذا بديهه العقل لكن الماده تحمل على المركب المذكور- إذا أخذ بوجه كما علم فى موضعه.

و صرح به أكثر المحققين كالشيخ الرئيس و من يحذو حذوه فيكون عين المركب و كذا الصوره تحمل عليه و كل منهما يحمل على الأخرى فالكل واحد لا محاله.

الحجه الثانيه

أن الأجزاء العنصريه ليست حاصله بالفعل فى المواليد الثلاثه مثلا

لیس فی الیاقوت جزء ناری بالفعل و إلا کانت الصوره الیاقوتیه حاله فیها لأن حلولها فی مجموع الأجزاء حلول السریان کما أطبق علیه جمهور مثبتیها و لو کانت الصوره الیاقوتیه حاله فی الجزء الناری و هو حینئذ نار بالفعل یکون جسم واحد نارا و یاقوتا معا و هو محال و یتحقق یاقوت غیر مرکب من العناصر الأربعه و هو خلاف ما اتفقوا علیه و کیف یکون الجزء الناری موجودا فیه و لا ینطفی فی الزمان الطویل الذی یکون الیاقوت موجودا فیه مع صغر حجمه و مجاورته للأجزاء المائیه و إن الأجزاء العنصریه لیست حاصله بالفعل کان أی جزء انفرض فیه و إن کان فی غایه الصغر یاقوتا فإذا لم یکن الأجزاء العنصریه حاصله بالفعل فی الموالید الثلاثه لم یکن ترکیب الموالید منها و من صورها إلا ترکیبا من هذا القبیل.

فإن العناصر تنقلب أخلاطا و الأخلاط تنقلب نطفه و النطفه تنقلب علقه و هکذا إلی أن تنقلب حیوانا و لیس ما هو السابق فی هذه الانقلابات باقیا بالفعل فیما هو اللاحق حتی تکون فیه کثره فی نفس الأمر(۱) بل کل واحد من الغذاء و أجزائها أمر واحد- طبیعی لا کثره فی نفس الأمر نعم للعقل أن یقسم کل واحد منها بحسب آثاره و خواصه- إلی أقسام بعضها ماده له باعتبار و جنس باعتبار و بعضها صوره له باعتبار و فصل باعتبار- و یعضد ذلک ما ذکره الشیخ فی الحکمه العلائیه من أن الهیولی و الصوره واحده بحسب الذات متعدده بحسب المعنی.

الحجه الثالثه

أن ماده الشیء هی التی بها یکون الشیء بالقوه و صورته هی التی بها تصیر بالفعل فلا بد أن یکونا متحدین و یکون الصوره للشیء بعینها ذلک الشیء- و لذلک حکموا بأن الهیولی قوه محضه لکل شیء.

قال المحقق الطوسی قدس سره فی شرح الإشارات و ظاهر أن الشرف و البراءه عن القوی مرتب فی صنفی المراتب علی التکافؤ منته من الجانبین إلی الهیولی الأولی و التی

۱- فیکون الترکیب انضمامیا و إذا لم یکن فی المرکب کثره فی نفس الأمر فیکون الترکیب اتحادیا، إسماعیل رحمه الله

وجودها ليس إلا كونها بالقوه فهى نهايه الخسه- و كذا ما ذكره الشارح القديم فى شرحها من قوله لأن الهيولى شى ء بالقوه متى حصلت فهى الجسم و ما ذكره بهمنيار فى إلهيات كتاب التحصيل أن الهيولى شى ء ليست فى موضوع فهى إذن جوهر و الجوهريه التى لها ليست يجعلها بالفعل شيئا من الأشياء بل يعدها لأن يكون بالفعل شيئا بالصوره.

كيف و لو كان تركيب الجسم منهما على أن يكونا ذاتين حاصلتين فى نفس الأمر لم يصح تعريف الصوره بأنها ماهيه الجسم كما لا يصح تعريف السقف بأنه ماهيه البيت لكنهم عرفوا الصوره بأنها ماهيه الشى ء التى بها هو هو كما عرفها الشيخ فى الشفاء بها حيث قال إن لكل جسم طبيعه و ماده و صوره و أعراضا و صورته هى ماهيته التى بها هو هو و مادته هى المعنى الحامل لماهيته و أما إذا كان تركيب الجسم منهما على أن يكونا ذاتا واحده صح تعريف صوره الجسم بماهيته لأن هذا الأمر الواحد هو صورته غايه الأمر أن يجوز للعقل أن ينتزع منه أمرا آخرا مبهما و قد صار عين هذا الأمر الواحد الموجود فى نفس الأمر.

الحجه الرابعه

أن النفس صوره البدن و البدن ماده له كما ذهب إليه المحققون من الحكماء و صرح به الشيخ و أتباعه.

ثم إن النفس تتصف بصفات معينه للبدن و كل ما اتصف بصفه معينه لشى ء فهو عين ذلك الشى ء فالنفس عين البدن أما الصغرى فهى مما يعلم كل أحد بالوجدان أن الذى يشير إليه منه بأنا هو المتحرك الجالس الآكل الشام الذائق فنقول أنا أجلس و آكل و أشم و أذوق و غير ذلك من غير تجوز و استعاره و هذه كلها بخصوصيتها صفات البدن و قد اتصفت بها النفس و أما الكبرى فلما ثبت فى مقامه أن الصفه الواحده المعينه لا تقوم بموصوفين لأن العرض وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه و لا- يمكن أن يكون وجود واحد فى نفسه وجودا لأمرين مختلفين من غير أن يتحدا بنحو من الوجود- فثبت أن النفس يكون عين البدن فإذا ثبت أنها عين البدن ثبت أن كل صوره عين مادتها إذ لا- قائل بالفصل و لأن غير النفس من الصور أولى بأن يكون عين الماده من النفس

بأن تكون عين البدن

إعضالات و تفصيات-

أحدها أنه قد صرح القوم بأن الصور عله للهيولى

و مع اتحادهما لا يتصور ذلك و جوابه أن العليه المذكوره فيها ليست من حيث إنهما شى ء واحد بل إذا صار هذا الواحد كثيرا بتعمل من العقل يحكم بعليه بعض منه لبعض و لا حجر فى أن يكون فى الوجود شى ء واحد يعرض له كثره عقليه يتحقق بينهما عليه و معلوليه فى اعتبار الكثره كما فى أجزاء حد الماهيه كالسواد من جنسه و فصله حيث يحكم العقل بعد التحليل بأن فصله و هو قابض البصر عله لجنسه و هو اللون و كل منهما عله الماهيه.

هذا باعتبار التجريد و أحدهما محمول على الآخر و على الماهيه باعتبار الإطلاق- فكذلك الماده و الصوره و إن كانتا ذاتا واحده لكن إذا أخذت إحداهما مقيدا بكونه فقط- لم يصدق حملها على تلك الذات لأن تلك الذات ليست إحداهما فقط بل هى عين هذه و الأخرى معا فأحد الجزءين مأخوذ بهذا الاعتبار يسمى ماده أو صوره و إذا لم يؤخذ بهذا الاعتبار بل أخذ مطلقا لصدق حمله على الماهيه و على الآخر فيسمى جنسا و فصلا فإذن الجنس و الماده معنى واحد إذا أخذ مطلقا كان جنسا و إذا أخذ مقيدا بأنه لا يكون جزؤه [غيره] كان ماده و كذلك حال الفصل و الصوره.

فظهر أن الجنس و الماده متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار و كذلك الفصل و الصوره.

و ثانيها كون الماده و الصوره ذاتا واحده

على ما ذكرت إنما يتم فى المركب المتشابه الأجزاء كالياقوت إذ هناك أمر واحد بالفعل فجاز أن يكون ماده و صوره باعتبار و جنسا و فصلا باعتبار و أما المركب الغير المتشابه الأجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك إذ هناك أمور متعدده مختلفه الحقيقه كالعظم و اللحم و العصب فكيف يكون هذه الأمور المختلفه عين الصوره الفرسيه و هى أمر واحد.

أقول ليس يلزم أن يكون كل ما يوجد من الصوره و الكيفيات مع ماده الشـى ء داخلا فى قوام ماهيته و لا فى قوام هويته بما هى تلك الهويه بل ربما يكون من اللواحق أو المعدات إذ قد مر أن ماده الشى ء يعتبر فيه على وجه الإبهام فالصوره الفرسيه هى أمر واحـد يصـدر عنه هـذه الأفاعيل على الماده بنحو من الترتيب و هى بالحقيقه ذات الفرس و هويته التى بها هو هو و هذه الأعضاء من آثارها و لواحقها و ليست هى داخله فى مادته.

و لهـذا قد لا يفسد عند زوال الصوره و لو كانت هذه الأمور كلها أجزاء لماده الفرس بخصوصـها لم يبق شـى ء منها عند موته و فسـاد صورته و ليس كـذلك و ذلـك لأـن الصوره على أى وجه كـانت عله للمـاده المخصوصه و إذا بطلت العله بطـل المعلول بخصوصه بـل الفرس بـالحقيقه أمر واحـد طبيعى له معـان كثيره تصـدق عليه و هو الجسم و النامى و المغتـذى و الحساس و غير ذلـك فلاـ كثره بالفعـل فيمـا هو فرس بـالحقيقه- و ليست جسـميه الفرس بـالحقيقه هـذا المحسوس المركب من هـذه الأعضـاء المتباينه الوجود.

و قـد أشـرنا أيضا فيما سـبق أن ماده الشـى ء بمعنى حامل قوته و إمكانه بالعـدد غير مادته للصوره بصورته بالفعل فماده الإنسان مثلا بالمعنى الأول هى النطفه بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الآخر فإنها أمر مبهم فى ذاته متعين بالصوره.

و هذا الجواب أولى مما ذكره السيد السـند من قوله الفرس أمر طبيعى لا كثره فيه بالفعل و ليس جسم الفرس موجودا واحدا فى نفس الأـمر بل هو بعض من موجود واحـد طبيعى و كـذا حكم سائر أجزائه كما أن الياقوت أيضا كـذلك غايه الأمر أن الأجزاء التحليليـه المفروضـه فى اليـاقوت حقيقتهـا واحـده و الأـجزاء التحليليه المفروضه فى الفرس حقـائق مختلفه أ لاـ ترى أن الأـجزاء التحليليه الواقعه فى الكره الواحـده الحقيقيه التى هى فلك الثوابت مختلفه الحقائق بعضـها جرم الفلك و بعضـها كواكب مختلفه الصور- و ذلك لأن القول بأن العظم و اللحم و غيرهما أجزاء تحليليه للفرس مع تخالفها

بالماهيه و أنها ليست موجوده بالفعل مخالف لبديهه العقل و لما حققه الشيخ و غيره من أن القسمه الفرضيه المقداريه إنما يكون إلى أجزاء متحده الماهيه.

و بذلك أبطلوا مذهب ذيمقراطيس قال فى إلهيات الشفاء الوحده بالاتصال إما معتبره مع المقدار فقط و إما أن يكون مع طبيعه أخرى إلى قوله لا ينقسم إلى صور مختلفه و كون الفلك و الكواكب كلها متصلا واحدا ينافى ما حققه الحكماء من أن لكل كوكب حركه أخرى غير حركه فلكه.

و ثالثها أن التركيب الاتحادى الذى ذكرتم غير معقول فى الإنسان

اشاره

لأن نفسه التى هى صورته جوهر مجرد عن الماده كما ذهبت إليه الحكماء و بدنه جسم- و التركيب الاتحادى بينهما مستلزم لتجرد الجسم أو لتجسم المجرد.

أقول إنما يلزم ما ذكر لو كانت النفوس الإنسانيه مجردات بالفعل فى أول تكونها و صيرورتها صوره نفسانيه مدبره للماده و ليس كذلك بل النفوس بما هى نفوس جسمانيه البته ثم إذا استكملت و قويت فى جوهرها تصير مجرده و هى بما هى صوره مجرده ليست مع البدن و معنى قولهم الإنسان حيوان ناطق أى حيوان من شأنه إدراك المعقولات بالفعل لأن كل واحد من أفراده له أن يعقل صوره عقليه بالفعل- فكل إنسان هو عاقل و معقول بالقوه فيكون مجردا بالقوه لا بالفعل و العاقل و المعقول أمر واحد كما مر و

لو كان تركيب الإنسان من النفس و البدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه أمور شنيعه-

منها أنا نفهم ضروره من ذاتنا المشار إليها بأنا و مرادفاته معنى يصدق عليه

أنه المدرك للأشياء و المتحرك و الجالس فى المكان فإن كان هذا المعنى هو البدن- لا يصدق عليه أنه مدرك إذ الجسم بما هو جسم غير مدرك و إن كان هو النفس فلا يصدق عليه أنه الجالس فى المكان و إن كان المجموع فلا يصدق على مجموع مجرد و مادى أنهما مدرك و لا جالس كيف و الوحده مساوقه للوجود بل هى عين الوجود فما لا وحده له لا وجود له.

و منها أن القوم عرفوا الإنسان بالحيوان الناطق و فسروا الناطق بمدرک الکليات

و هذا التعريف لا يصدق على النفس المجرده وحدها و هو ظاهر و لا على البدن وحده لأنه ليس مدرکا فضلا عن الکليات و لا على المجموع.

و منها أن الترکيب الحقيقى بين المجرد بالفعل و المادى بالفعل

بحيث يکون مجموعهما أمرا واحدا طبيعيا هو نوع من أنواع الجسم غير معقول و لهذا أنکره السيد الشريف فى حواشى حکمه العين مستدلا عليه بأن کلا منهما واقع تحت جنس آخر أو النفس تحت الجوهر المجرد و البدن تحت المقارن فلا ترکيب بينهما أصلا.

اللهم إلا باعتبار عقلى و لو ساغ ذلک لجاز أن يکون العقل الفعال مع ما يفعله و يدبره أمرا واحدا بالحقيقه و أما الذى تفصى به العلامه الدوانى عن هذه الوجوه فغير سديد کما نذکره أما الذى أورده على الأول بقوله لا نسلم أنه يصدق على مفهوم أنا أنه جالس بل ذکر الشيخ و غيره أن المشار إليه بأنا هو النفس المجرده و وصفه بصفات الأجسام من حيث تعلقها بالجسم حيث يتوهم أنها هو و الإطلاقات العرفيه لا يقتنص منها الحقائق أ لا ترى أن العرف يصف البارى تعالى بصفات الأجسام و يشير إليه حال التوجه إليه إلى السماء مع تنزهه عن الجهات و صفات الأجسام ففيه نوع مکابره و إن ارتکبه بعض الأکابر حتى صاحب الإشراق فى المطارحات.

فإن القول بهذه الإطلاقات کلها على الإنسان مجازيه عرفيه من النامى و المتحيز و الماشى و الأکل و المشتهى و النائم و غير ذلک مما يصادم الوجدان و البرهان- جميعا أما الوجدان فظاهر فإنا نجد من أنفسنا هذه الصفات و الأفعال الجسمانيه و أما البرهان فلأن المشار إليه بأنا إنسان و کل إنسان حيوان و کل حيوان جسم محمول- عليه هذه الصفات بالحقيقه لا بالمجاز و أما إجراء الصفات التشبيهيه على البارى جل عزه فله خطب عظيم لا يعلمه إلا الراسخون فى علم التوحيد.

و أما ما ذکره عن الوجه الثانى بقوله إن المعرف بالحيوان الناطق هو مجموع النفس و البدن فإن هذا المجموع جسم کما حققه الشيخ فى الشفاء أنه جوهر يمکن

فيه فرض الأبعاد إذ لا- يلزم أن يكون لجميع أجزائه دخل فى قبول الأبعاد فإن الجسم الطبيعى لا دخل للصوره النوعيه التى هى جزؤه فى ذلك بل قبوله لها الصوره الجسميه لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الأبعاد فيه و إن لم يكن للنفس التى هى بمنزله الصوره دخل فيه.

ثم هذا المجموع مدرك للكليات لاشتماله على النفس المجرده التى هى المدركه لها و ليس شرط صدق المشتق على الشى ء قيام مبدإ الاشتقاق و عن الوجه الثالث بأنا لا نسلم أن التركيب الحقيقى بين المجرد و المادى غير معقول إذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير و التصريف و كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه فكلاهما مقدوح مردود.

أما الأول فلأن ما ذكره لو كان حقا يلزم أن يصدق على مجموع السماء و الأرض- أنه سماء و أرض بأى اعتبار أخذت لأن هذه الاعتبارات التى يكون الشى ء بحسب بعضها محمولا- و بحسب بعضها جزءا غير محمول إنما يجرى و يصح فى معان تكون موجوده بوجود واحد لا فى الأمور المتباينه الوجود.

ثم ما تشبث من كون قبول الأبعاد للجسميه لا- للصوره النوعيه مع أنه يصدق على المجموع أنه قابل للأبعاد فهو بعينه مصادره على المطلوب الأول فإن الكلام هاهنا فى اتحاد الماده بالصوره و الصوره للشى ء هى بعينها مصداق جميع المعانى التى تصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهه الصوره فالصوره المنوعه للحيوان هى بعينها قابله للأبعادناميه حساسه و الجسميه المنفصله عنها عند الموت و الفساد غير التى تكون متحده معها بالشخص كما أومأنا إليه و الذى ذكره من عدم اشتراط صدق المشتق على قيام المبدإ و إن كان له وجه لكن يجب إما القيام و إما الاتحاد و مجرد النسبه إلى المبدإ غير كاف للصدق و الأمثله التى يستدل بها على ذلك كالحداد و التامر و المشمس و غيرها لا تعويل بها إذ أكثرها إما مجازات و إما أن يوضع فيها ما ليس بمبدإ مبدأ.

و أما الثانى فالبرهان حاكم بأن ماده الشـى ء هى التى تصورت بذلك الشـى ء- لا التى لا يمكن أن يتصور به و الجسم لا يمكن أن يتصور بجوهر مفارق و إن كان مع أى إضافه فرضت له

تذكره فيها تبصره

اعلم أن السيد السند سلك فى الجواب عن الإشكال الثالث مسلكا آخر غير ما سلكناه حاصله أن شيئا من النفس و البدن غير موجود بالفعل بمعنى أن هذا الوجود الذى به يتحقق المركب ليس وجودا لواحد منهما بل لأمر آخر قابل للتحليل العقلى إليهما و كذا فى كل مركب من ماده و صوره فإنه قال لا نسلم أن التركيب الاتحادى بينهما مستلزم لذلك أى لتجسم المجرد أو تجرد المجسم لما عرفت من أن الصوره و الماده ليسا أمرين مختلفين فى الخارج حتى يكون هناك مجرد و مادى بالفعل و لزم من صيرورتهما واحدا- أحد الأمرين المذكورين.

فإن الإنسان قد انقلب النطفه إليه بالوسائط و هو واحد طبيعى ليس له فى الخارج جزء أصلا لا مادى و لا مجرد كسائر مراتب الانقلابات المذكوره و العقل يقسمه بحسب آثاره إلى جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك للكليات و إن كان تلبسه ببعض هذه الآثار كقبول الأبعاد و النمو مستلزما لأن يكون له وضع و مقدار و حيز و تلبسه بإدراك الكليات لا يستلزم تلبسه بشى ء من هذه الثلاثه فهو مدرك الكليات من حيث إنه مجرد عن هذه الثلاثه.

و هذا هو المراد بالمجرد عندهم فإن المجرد بمعنى العريان و أرادوا به العارى عن هذه الثلاثه ثم لما جاز أن ينقلب الحيوان إلى أمر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر منها كان مات الفرس مثلا فإنه يبقى فيه المقدار و الشكل و اللون دون النمو و الإحساس.

فإذا انقلب الإنسان إلى أمر لا يبقى المقدار و الوضع و التحيز و يبقى فيه إدراك

الكليات فحينئذ انقلب إلى أمر مجرد يخرج المجرد الذى كان فيه بالقوه إلى الفعل و لا دليل على امتناع ذلك فمنشأ السؤال أخذ ما بالقوه مكان ما بالفعل فإذن يكون النفس المجرده- التى هى صوره الإنسان جزءا تحليليا كما هو شأن سائر الصور لا جزءا تركيبيا انتهى.

أقول ما ذكره ليس بصحيح فإن معنى اتحاد الماده بالصوره كما أشرنا إليه مرارا- أن موجودا واحدا هو الصوره وجودها بعينه وجود ما هو الماده يعنى أن كلا منهما مطلقا موجود بهذا الوجود بالفعل و التحليل العقلى بهما إنما هو بحسب أخذ كل منهما- باعتبار التجريد عن الآخر مثلا الجسم ماده للصوره النباتيه و قبل صيروره الجسم نباتا- يصدق عليه أنه جوهر قابل للأبعاد فقط و إذا تصور بصوره النبات و انقلب إليها صار من أفراد مفهومات أخرى أيضا غير الجوهريه و قبول الأبعاد و هى المتغذى و النامى و المولد.

فجميع هذه المعانى موجوده بالفعل لا بالقوه بوجود واحد لكن مطلقا لا باعتبار تجريد بعضها فالجسم إن أخذ مطلقا هو جنس صادق على النامى و إن أخذ مقيدا بعدم شى ء آخر فيه يكون ماده و هكذا الفرق بين اعتبار الفصل و الصوره فى معنى النامى فالحاجه إلى التحليل إنما هى بحسب وصف الجزئيه.

و معنى كون هذه المعانى بالقوه إنما هو باعتبار وجوداتها التفصيليه عند الافتراق كما يقال السواد الشديد فيه بالقوه أمثال السواد الضعيف أو فى المتصل الواحد الكبير أمثال الصغير بالقوه و لا يمكن لأحد أن يقول ليس هذا الحيوان جسما بالفعل بل له أن يقول ليس جسما محضا بالفعل و كذا لا يمكن له أن يقول ليس هو حساسا بالفعل- بل له أن يقول ليس حساسا محضا فكذلك الإنسان يوجد فيه بالفعل جميع المعانى الموجوده فى ماهيه الحيوان المطلق مع زياده قوه فيها قبول العقل بالفعل لكن لما كان بين المعانى السابقه و إدراك الكليات بالفعل نحو تناقض و المتناقضان لا يوجدان بوجود واحد بالفعل يرد الإشكال المذكور و دفعه بما بيناه من أن المراد بالناطق- هو العاقل المدرك للكليات بالقوه و ليس للإنسان بحسب هذا الوجود الجسمانى إدراك

المعقول بالفعل إلاـ بعد أن ينسلخ عنه هذا الوجود المادی و عن کثیر من الغواشی و القشور- حتی ینتهی إلی وجود آخر و ینقلب إلی جوهر مفارق أخیرا و ذلک بأن تصیر نفسه عقلا- و الصوره الحسیه له ماده معنویه لصوره عقلیه هی عقل و معقول بالفعل

فصل (۹) فی حل شکوک تتوهم ورودها علی القول بالاتحاد بین الصور و المواد

مما أوردها صاحب حاشیه التجرید علی معاصره-

و إن کان بین ما ذهب إلیه من الاتحاد و بین ما رأیناه بونا بعیدا قال إن التحلیل العقلی یجری فی البسائط فإن العقل یحللها إلی جنس و هو اللون و فصل یمیزها کالقابض للبصر بالنسبه إلی السواد و المفرق للبصر بالنسبه إلی البیاض فلو کان الحال علی ما ذکره لکان لتلک الأعراض ماده و صوره.

مع أن الشیخ قد صرح بأن لیس للأعراض ماده و صوره بل نقول هذا التحلیل یجری فی المجردات فإنها جواهر مخصوصه لکل منها جنس هو الجوهر و فصل یمیزه عن غیره فیلزم أن یکون لها ماده فلا تکون مجرده هذا خلف فعلم أن مرادهم من الهیولی- لیس ما تخیله من الجزء التحلیلی الذی هو الجنس و لا بالصوره ما توهمه من الجزء التحلیلی الممیز فی العقل الذی هو الفصل و إلا لکان ما سوی الواجب مطلقا مادیا عندهم فإن التحلیل إلی الجنس و الفصل یجری فی جمیع الممکنات عندهم.

أقول الفرق بین البسیط و بین ما سمی مرکبا لیس کما توهمه من أن الوجود فی الأول للمعنی الجنسی و المعنی الفصلی واحد و فی الثانی متعدد حتی یکون فی النوع الواحد الطبیعی کالإنسان مثلا موجودات کثیره حسب أجناسه و فصوله القریبه و البعیده و إلاـ لم یکن زید مثلاـ موجودا واحدا بل موجودات کثیره لها وحده اعتباریه- کوحده العسکر إذ یمتنع أن یکون الموجودات المتبائنه الوجود بأی اعتبار أخذ موجودا واحدا لأن موضوع الوحده العددیه یستحیل أن یکون بعینه موضوع الکثره

و لو باعتبارين.

نعم الواحد العددى يجوز أن يكون مركبا من معان كثيره بحسب المفهوم- واحده بحسب الذات و الوجود بل الفرق بين ما يسمى بسيطا و ما يسمى مركبا هو الذى أومأنا إليه من أن معنى الذى فيه بإزاء الجنس و الماده قد يوجد على حده من غير معنى الذى بإزاء الفصل و الصوره كالبذر للنبات و النطفه للحيوان.

فالصوره إذا وجدت بعد استعداد الماده بطل ذلك الوجود الذى كان للماده فقط و حصل لمعناها وجود آخر أفضل و أتم من ذلك الوجود حيث يصدق عليه جميع المعانى الصادقه على تلك الماده على وجه أشرف مع معنى آخر هو الفصل القريب- و يترتب على هذه الصوره الفائضه جميع ما كانت مترتبه على مادتها و ليست الماده التى كانت هى قبل فيضان الصوره بشخصها هى المعنى الجنسى الذى يتحد بالصوره.

بل المعنى الجنسى إذا جرده العقل عن المعنى الفصلى كان ماده عقليه اتحدت بالماده الخارجيه ماهيه و نوعا و كذا المعنى الفصلى إذا جرده العقل عن المعنى الجنسى- يقال له الصوره العقليه و هى فى الوجود غير الصوره الخارجيه لأنها فى العقل و هذه فى الخارج.

و أما قولهم ليس للأعراض ماده و صوره

و لا للمجردات ماده و صوره معناها ليس لها ماده جسمانيه خارجيه لا أنه ليس لها معنى نسبته إليه عند التحليل نسبه ماده الشى ء إليه كيف و هم جعلوا نسبه الماهيه إلى الوجود نسبه الماده إلى الصوره.

و قال الشيخ فالواجب بسيط الحقيقه و ما سواه زوج تركيبى و ليس إطلاق الماده و الصوره على المركب و البسيط على مجرد الاشتراك اللفظى دون الاتحاد فى المفهوم لأن ماده الشى ء هى ما لا- يتم بحسبها حقيقه ذلك الشى ء و صورته هى تمام حقيقتها.

ثم قال إن ما تخيله من نفى بقاء صور العناصر فى المركبات يخالف

لما أطبق علیه المعتبرون من الحکماء و ما ذکره من أن حلول الصوره الیاقوتیه مثلا- فی جمیع الأجزاء حلول السریان و دعوی اتفاقهم علی ذلک ممنوع بل الذی یستفاد من کلام الشیخ أن الصوره الیاقوتیه مثلا ساریه فی جمیع أجزائه المرکبه التی هی معروضه للکیفیه المزاجیه دون أجزائه البسیطه العنصریه- و لا بأس بأن یکون الشی ء ساریا فی بعض أجزاء الشی ء دون بعض أو من بعض الحیثیات دون بعض کالخط فإنه سار فی السطح من حیث الطول فقط و السطح سار فی الجسم التعلیمی من حیث الطول و العرض دون العمق.

أقول أولا- المتبع هو البرهان دون النقل عن أولئک الأعیان ثم إن بقاء صور العناصر(۱) علی تقدیر ثبوتها غیر داخله فی قوام الصوره الیاقوتیه مثلا و لا فی قوام مادتها بما هی مادتها إذ الماده أمر مبهم الصور فی ذاتها حتی لو فرض تحقق الصوره الیاقوتیه فی ماده أخری أو لا فی ماده لکان یاقوتا علی أنا سنبین فی مبحث المزاج زیاده تبیین أن شیئا من العناصر غیر موجوده بصرافته فی هذه الأنواع الطبیعیه.

و الذی یدل علی أن وجودات العناصر علی تقدیر تحققها فی الیاقوت لا مدخلیه لها فی الماهیه الیاقوتیه و کذا وجودات العناصر و الأخلاط لا- مدخلیه لها فی الحیوان ما قاله بهمنیار فی کتاب التحصیل و هو أنا نری أجساما مرکبه من العناصر و الأخلاط- تحس و تحرک بالإراده تغذو و تنمو و تطلب بدل ما یتحلل فیجب أن یکون أولا- لهذه الأجسام خصوصیه جسمیه لیست لأجزائها فإن ما لیس لها خصوصیه جسمیه لم یصدر

۱- فلا- ینافی بقاءها کون الترکیب بین الماده و الصوره فی الیاقوت ترکیبا اتحادیا- أقول هذا و إن کان کذلک لکن لا یتم الاستدلال علیه بأنه لو کانت صور العناصر فی الیاقوت باقیه لکان الشی ء الواحد مثلا نارا و یاقوتا لأن الصوره الیاقوتیه ساریه فی محلها کما مر فی کلام المصنف قدس سره و عدم تمامیه الاستدلال علی ما ذکره قدس سره ظاهر فتدبر، إسماعیل رحمه الله

عنه فعل خاص و النمو و الاغتذاء و طلب ما يتحلل يختص بهذا الجسم فإنه ليس لكل واحد من أخلاطه و أجزائه العنصريه نمو و لا تحلل و لا اغتذاء كما ليس لكل واحد من أجزاء العين إبصار بل الإبصار للعين بما هو عين و النمو للبدن بما هو بدن.

فتبين أن للحيوانات و النباتات خصوصيه أجسام ليست لكل واحد من أجزائها فوجود الأجزاء فيها إذن بالقوه لأن كل ما يكون وحدته بالفعل فالأجزاء فيه بالقوه انتهى كلامه ثم قال الفاضل الدوانی إن ما نقله فی معرض الاستدلال من كلام الشيخ فی الحكمه العلائيه لا يدل على مطلوبه لجواز أن يكون مراده من اتحاد الهيولى و الصوره بالذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا و فصلا لا من حيث كونهما هيولى و صوره بل نقول مراده من اتحادهما بالذات أن الوحده العارضه لهما بالتركيب وحده حقيقيه لا وحده اعتباريه كوحده العسكر و العشره و لذلك ما يتألف منهما ذات واحده.

و كذلك ما نقل عن الإشارات و شرحه فإن معناه أن الهيولى إذا تحصلت بحلول الصوره المائيه مثلا صارت ماء بالعرض كما أن الجسم إذا حل فيه السواد صار أسود بالعرض فالاتحاد الذى هاهنا كالاتحاد بين العرضيات و موضوعاتها هو اتحاد عرضی- و لا ينافی ذلك أن يحصل منهما ثالث كما فی العرضيات و معروضاتها انتهى أقول أما الذی ذكره أولا أن الاتحاد بين الهيولى و الصوره إنما هو من جهه كونهما جنسا و فصلا فهو فی الحقيقه اعتراف بالمقصود فإنا لا ندعی أن الهيولى- بحسب أی وجود لها تكون متحده بالصوره بل ندعی أن لها نحوا من الوجود بحسبه- يكون عين الصوره و ذلك الوجود هو بعينه وجود الصوره فی الخارج و للصوره وجود آخر فی العقل مجردا عن الماده.

و أما الذی ذكره ثانيا من أن الوحده العارضه لهما بالتركيب وحده حقيقيه لا اعتباريه فی غايه الرداءه فإن كون الوحده حقيقيه فی شی ء عباره عن كون ذلك الشی ء بوجوده الذاتی عين أشياء كثيره فيكون وحدتهما وحده بالفعل و كثرتهما

بالقوه و هـذا هو المطلوب بعينه لنا من كون الصوره لذاتها مصداقا لحمل معنى الماده عليها و أما الذى ذكره ثالثا فهو أيضا باطل سخيف من وجهين أحدهما أنه ينافى ما اعترف به سابقا من أن الوحده العارضه لهما حقيقيه لأنها متى كانت الوحده بين شيئين حقيقيه كان الاتحاد بينهما بالـذات لا بالعرض لأن ما بالعرض هو ما بالمجاز عنـد المحققين كما اعترف به هـذا الحبر المـدقق و الفرق بين الصوره و العرض فى ذلك مما لا يخفى على أهل التحقيق.

و كيف يـذهب على أهـل البصـيره أن يقول إن الاتحـاد بين الجسم المطلق و المـاء- اتحـاد بالعرض و الماء ماء بصورته و يقول الاتحـاد بين الجنس و الفصـل اتحـاد بـالعرض كيف و الجنس و الفصـل موجودان بوجود واحـد فكـذلك المـاده و الصوره إذا أخـذتا مطلقتين و لعـل منشأ هـذا الوهم لبعضـهم أنهم لمـا سـمعوا قول الحكماء بأن الجنس عرض عام لفصـله و الفصل خاصـه للجنس و لم يفرقوا بين عوارض المـاهيه و عوارض الوجود فزعموا أن العارضـيه و المعروضـيه بينهمـا فى الوجود و ذلـک باطل فـإن وجود الفصل بعينه وجود الجنس الـذى يحصـله و إنما الفرق بينهما بحسب الحـد و المفهوم بمعنى أن مفهوم أحـدهما غير مفهوم الآخر فمفهوم الناطق مثلا خارج عن المفهوم من الحيوان و كذا العكس مع أن وجود الناطق بعينه وجود الحيوان.

ثم قـال و أمـا ما نقل أن الشـيخ عرف الصوره بأنها ماهيه الشـى ء حيث وصف صوره الجسم بأن الجسم هو بها هو هو فمراده أن حصول الجسم بالفعل بسبب الصوره- فالباء فى قوله هو بها للسببيه.

و أمـا البـاء فى تعريف المـاهيه بمـا به الشـى ء هو هو فـالمراد بها نفى السـببيه إذ الإنسان مثلا لا يصـير بسـبب ماهيته إنسانا ثم ما توهمه من أنه على تقدير اتحادهما فى الوجود يصح تعريف صوره الجسم بماهيته غير مسـلم كما لا يجوز تعريف الفصل بماهيه الشى ء و لو صح ذلک نظرا إلى اتحادهما فى الوجود لجاز تعريف الهيولى أيضا بها

فإن الاتحاد مشترک بين الهيولى و الصوره عنده.

ثم لو كانت الصوره تمام ماهيته و هو بعينها الفصل عنده كانت الهيولى التى هى الجنس عنده خارجا عن الماهيه و هذا مما لا يقول به عاقل و لو كانت الصوره ماهيه الشى ء لجاز وقوعه [عنها] فى جواب السؤال عنه [عنها] بما هو و حينئذ يكون مأخوذا مطلقا ليصدق عليه فكان فصلا فيقع الفصل فى جواب ما هو هذا خلف انتهى.

أقول إن الظاهر أن الباء فى الموضعين استعملت بمعنى واحد هو معنى السببيه- لكن يراد بها نفى سببيه الغير فإذا قيل ماهيه الشى ء هى التى بها هو هو أى ليست هويته بسبب شى ء آخر و كذا إذا قيل صوره جسم هى التى بها ذلک الجسم معناه أن الصوره إذا حصلت لا يحتاج ذلک الجسم فى حقيقته إلى شى ء غيرها ثم عدم تسليمه تعريف صوره الشى ء بماهيته مما لا وجه له و لا مستند فيه.

و قوله كما لا- يجوز تعريف الفصل بماهيه الشى ء فيه مغالطه ناشئه من الخلط بين مفهوم الفصل و طبيعته و مفهوم الماهيه و مصداقها أو من الخلط بين مطلق التعريف و بين التحديد و إلا فلا حجر لأحد فى تعريف فصل الشى ء بماهيته بأن يعرف الناطق مثلا بالإنسان فإن مفهوم الإنسان صادق على الناطق مساو له فى الصدق و ربما كان أشهر و أعرف من الناطق عند قوم.

نعم لا يمكن تحديد الفصل بالماهيه بل لا حد للفصل سيما على ما ذهبنا إليه من كون الصوره التى يحاذى بها الفصل هى بعينها وجود من الوجودات و الماهيه خارجه عن الوجود حدا و مفهوما متحده معه وجودا و من ذهب إلى أن صوره هذا الشى ء هى تمام ماهيته و عرفها بما ذكر لم يفعل ذلک لمجرد الاتحاد بينهما فى الوجود حتى لزم أن يكون الماده أيضا كذلک و جاز تعريفها بما ذكر.

و أما قوله لو كانت الصوره تمام ماهيه الشى ء لجاز وقوعها فى جواب ما هو إلى آخره ممنوع فإن الإنسان مثلا تمام ماهيه الحيوان و غير واقع فى جواب السؤال عنه بل ما ذكره مغالطه نشأت من الاشتباه بين الماهيه و الوجود.

أ لا ترى أن وجود كل شـی ء تمام ماهيته و عينها و لا يمكن وقوع وجود الشـی ء- فی جواب السؤال عنه بما هو و قد علمت أن صوره الشی ء هی وجوده بعينه و وجود كل شی ء بعينه وجود جميع ذاتياته بالذات و عرضياته بالعرض.

و اعلم أن الشـيخ نص فی بعض رسائله بأن كل شـی ء بصورته هو ذلك الشـی ء لا بمادته و بالغ فی بيان ذلك حتى قال السرير سرير بهيئته لاـ بخشـبته و السـيف سـيف بحـدته لاـ بحديـده و الحكماء ذكروا فی فائـده اقتناء الحكمه و غايتها أنها تصـير نفس الإنسـان بها عالما عقليا مضاهيا لهـذا العالم الحسـی مسـتدلين بأن العالم عالم بصورته لا بمادته فإذا حصل فی النفس صور هـذه الموجودات من الأفلاك و العناصـر و ما فيها على وجه عقلی كانت النفس عالما عقليا فعلم من هذا الكلام أن صوره كل شـی ء تمام حقيقته و وجودها وجود ماهيته.

تبصره

و اعلم أن التعويل و الاعتماد منا فی هـذا المطلب الـذی هو من المهمات العظيمه و غيرها ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان إلا أن أقوالهم إذا وافقت توقع للقلب زياده اطمينان على أن طبيعه اللفظ مثار الخلط و الاشـتباه و هـذا المطلب لشده غموضه لم أعرف أحـدا من المشـهورين بـالحكمه بعـد الأوائـل كالشـيخ و أترابه كـان مـذعنا لهـذا الأصل على وجه الأحكام و الإتمام لابتنائه على عده قوانين مخالفه للمشهور.

منها كون الوجود فی كل شی ء موجودا.

و منها كون الوجود الواحد يقبل الاشتداد و التضعف.

و منها أن الجوهر يقبل الحركه و الاشتداد فی ذاته.

و منها أن ماده الشی ء هی بعينها جهه ضعفه فی الوجود و صورته هی شده وجوده.

و منها تجويز أن بعض الصور الجسمانيه كالنفس مع كونها طبيعه جسمانيه- فيها قوه أن تصير ماده للصور المجرده و متحده بها بحيث يكون هی هی و قد كانت قبل ذلك هی عين الماده الجسمانيه.

و منها تجويز أن يكون أمر بسيط عين ماهيات كثيره قد وجدت بوجود ذلك البسيط على وجه أعلى و أشرف من وجوداتها الخاصه التفصيليه إلى غير ذلك من المباحث الغامضه فالذى نقلنا من كلمات الشيخ و غيره كبهمنيار و الشارحين للإشارات- مما أجرى الله به الحق على لسانهم فالغرض من نقله كسر سوره إنكار المنكرين- و صوله استبعادهم ذلك و إلا فالذى شاع و ذاع فی الكتب كالشفاء و غيره هو أن المركب الطبيعی يوجد فيه جزءان موجودان بالفعل بوصف الكثره.

قال فی إلهيات الشفاء و كل بسيط فإنه ماهيه ذاته لأنه ليس هناك شی ء قابل لماهيته لم يكن ذلك الشی ء ماهيه المقبول الذی حصل له لأن ذلك المقبول كان يكون صورته و صورته ليس هو الذی هو قابل لماهيته و لو كان هناك شی ء يقابل حده و لا المركبات بالصوره وحدها هی ما هی فإن الحد من المركبات ليس هو من الصوره وحدها بل حد الشی ء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو أيضا يتضمن الماده بوجه.

و بهذا يعرف الفرق بين الماهيه فی المركبات الصور [بين الماهيه و الصوره فی المركبات]- و الصوره دائما جزء من الماهيه فی المركبات و كل بسيط فإن صورته أيضا ذاته لأنه لا تركيب فيها و أما المركبات فلا صورتها ذاتها و لا ماهيتها ذاتها و أما الصوره فظاهر أنها جزء منها- و أما الماهيه فهی ما به هی ما هی و إنما هی ما هی بكون الصوره مقارنه للماده- و هو أزيد من معنى الصوره و المركب ليس هذا المعنى أيضا بل هو مجموع الصوره و الماده فإن هذا هو ما هو المركب و الماهيه هی نفس هذا التركيب فالصوره أحد ما يضاف إليه هذا التركيب و الماهيه هی نفس هذا التركيب الجامع للماده و الصوره- و قال فی موضع آخر منها الأشياء التی يكون فيها اتحاد على أصناف.

أحدها أن يكون كاتحاد الماده و الصوره فيكون الماده شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه و إنما يصير بالفعل بالصوره على أن يكون الصوره أمرا خارجا عنه- ليس أحدهما الآخر و يكون المجموع ليس و لا واحدا منهما.

و الثانى اتحاد أشياء يكون كل واحد منها فى نفسه مستغنيا من الآخر فى القوام إلا أنها تتحد فيحصل منها شى ء واحد إما بالتركيب و إما بالاستحاله و الامتزاج.

و منها اتحاد أشياء بعضها لا يقوم بالفعل إلا بما انضم إليه و بعضها يقوم بالفعل- فيقوم الذى لا يقوم بالفعل بالذى يقوم بالفعل و يجتمع من ذلك جمله متحده مثل اتحاد الجسم و البياض و هذه الأقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها بعضا و لا جملتها أجزاءها و لا يحمل البته شى ء منها على الآخر حمل التواطؤ.

و منها اتحاد شى ء بشى ء قوه هذا الشى ء منهما أن يكون ذلك الشى ء لا أن ينضم إليه فإن الذهن قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلك المعنى بعينه أشياء كثيره إلى آخر ما ذكره فى كيفيه اتحاد الجنس بفصله.

أقول كلما وجد من عبارات القوم حكموا فيه بالمغايره بين الماده و الصوره- و بمغايره الماهيه للصوره فى المركب يمكن توجيه ذلك الكلام بوجه لا ينافى الاتحاد.

أما فى الأول فبأن يقال الحكم بالمغايره بينهما بحسب اعتبار كون الماده ماده و الصوره صوره لا بحسب اعتبار كونهما جنسا و فصلا.

و أما فى الثانى فبأن المراد من الصوره حيث حكم بأنها غير الماهيه هى الصوره- بحسب وجودها الكونى الخارجى و قد علمت أن كل صوره طبيعيه فى الخارج هى مركبه من القوه و الفعل و الكون و الفساد حيث حكم بأنها عين الماهيه أريد بها الصوره بحسب وجودها الاستقلالى العقلى

فصل (۱۰) فی تتمه القول فی الاتحاد بین الماده و الصوره جرحا و تعدیلا

قال العلامه الدوانی و أنت تعلم أن البرهان قد دل علی أن مدرک الکلیات- لا یکون إلا مجردا فإذا کانت النفس متحده مع البدن فی الوجود و إنما تصیر مجردا بالموت کما تخیله لم ینطبع فیه الصوره الکلیه فیلزم أن لا یکون مدرک الکلیات إلا بعد الموت.

و أیضا کیف یتصور استحاله المادی إلی المجرد فإذا کانت النفس من مراتب استحالات البدن لا یکون الآثار المترتبه علی التجرد حاصلا بالفعل ما لم یتحقق الاستحاله کما أن آثار النطفه لا توجد فی الغذاء و آثار العلقه لا توجد فی النطفه و آثار البدن لا توجد فی العلقه انتهی.

أقول ما دل برهان علی أن أفراد البشر فی آن تکونهم مدرکین للکلیات بما هی کلیات بحسب وجودها العقلی المشترک بین الکثره من غیر شائبه مقدار و وضع و تحیز بل کما أن الماهیه الموجوده فی الخارج کلیه بالقوه جزئیه بالفعل- من شأنها أن تجرد عن المواد و تنتزع عنها الغواشی بتعمل و تجرید و نزع کذلک القوه الإنسانیه المدرکه لها عاقله بالقوه إذ من شأنها أن تنتزع عن نفسها الماده و غواشیها- فتصیر عند ذلک عاقله أی مدرکه للکلیات بالفعل کیف و قد أقمنا البرهان علی أن العاقل متحد بالمعقول فالمدرک ما لم یصر وجودها وجود الکلی بالفعل یمتنع أن یدرک کلیا بالفعل.

و بالجمله مرتبه المدرک و المدرک فی کل إدراک مرتبه واحده فما أسخف قول من زعم أن الهویه الجسمانیه القریبه النشأه من نشأه الجماد و النبات کالجنین تکون صورته التی بها هو ما هو عاقله لذاته و لذات الکلیات المجرده بالفعل و قوله فیلزم أن لا تکون مدرکه للکلیات إلا بعد الموت

أقول الموت إن كان عباره عن انصراف النفس عن عالم الطبيعه فلا- بد منه فى كل تعقل و إدراك لمعقول لكن التعقل التام للمعقولات يلزمه الانصراف التام و التعقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص و ربما يكون النفس مجرده بجهه ماديه بجهه أخرى و وحده النفس ليست كوحده النقطه و أشباهها حتى لا يتحد بأشياء كثيره- بل لها وحده جامعه لمقامات شتى و إن كان الموت عباره عن فساد البدن عن قابليه تعلق النفس فليس ذلک شرطا فى صيروره النفس عقلا بالفعل و لا كونها عقلا بالفعل مما ينافى أن يدبر الجسم الطبيعى ببعض قواها التى هى بمنزله شعاع من نور العقل شبه ما كانت النفس أولا قبل الاستكمال سيما البدن الذى ضعفت قوته و وهنت مادته إذ يكفيه لمعه من نور العقل الفعال أ لا ترى أن النفس فى حاله النوم مجرده عن البدن و لكن تدبر البدن ببعض قواها و أما إنكارها لاستحاله المادى إلى المجرد فمبناه على نفى الاشتداد للجوهر و قد أثبتناه فيما سبق بيانه.

و أما قوله لو توقف إدراک الكليات على استحاله النفس إلى درجه العقل لم يترتب على النفس قبل ذلک.

فالجواب ما أشرنا إليه من أن المترتب عليها أولا قوه ذلک الإدراک و استعداده و هذه القوه أعنى قوه وجود العقل بمنزله فصل النفس كما أن قوه وجود الجسم بمنزله فصل الهيولى إذ النفس أولا عقل هيولانى ثم يصير عقلا بالفعل بعد استحالات كثيره لها فى التجوهر النفسانى.

ثم قال لا- نسلم أن التركيب الحقيقى بين المجرد و المادى غير معقول إذا كان ذلک المجرد متعلقا به تعلق التدبير و التصرف كما بين النفس و البدن و كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه.

و ليت شعرى إذا لم يكن الاختلاف فى الحقيقه مانعا من الاتصال الحقيقى فى أجزاء الياقوت بل من الاتحاد فى الوجود كما فى الماده و الصوره فلما ذا يمنع من التركيب الحقيقى.

و الأستاذ أى السيد الشريف جوز التركيب الحقيقى بين الجوهر و العرض كالسرير فلما ذا لا يجوز بين جوهر و جوهر و عدم التركيب بين العقل الفعال و بين الأجسام لأنه ليس متعلقا بها تعلق التدبير و التصرف و لو كان كذلك لكان نفسا لا عقلا- على أنه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلقائل أن يجوز بين العقل و الجسم فما هو جوابكم فهو جوابه انتهى.

أقول قد اعترف هذا النحرير بأنه لا بد فى المركب الطبيعى أن يكون له وحده حقيقه و مجرد تحقق الإضافه بينهما لا يجعلهما ذاتا أحديه و إلا لكان كل اثنين فى هذا العالم واحدا إذ ما من جسمين أو عرضين فى هذا العالم إلا و بينهما إضافه وضعيه- لا أقل و نسبه التدبير و التصرف نسبه ضعيفه لا يحصل بمجردها وحده حقيقيه بين المتضائفين و نسبه الإيجاد و التأثير آكد و أقوى من نسبه التصرف و التحريك و مع ذلك لم يحصل بين العقل الفعال و الجسم وحده حقيقيه فقد علم أن ملاك الأمر فى حصول الوحده الحقيقيه لنوع من الأنواع هو أن يكون النسبه بين جزئيه المادى و الصورى بالاتحاد دون غيرها من النسب و عدم كون العقل الفعال نفسا للأجسام ليس لأن ارتباطه بها أضعف من نسبه التحريك و التدبير بل لأن وجوده أرفع و أقدس من أن يتصل به الأجسام بما هى أجسام بخلاف النفس فإنها بما هى نفس متصله بالبدن.

و العجب أن نسبه الحلول كما بين النوع و العارض له لا يوجب عنده حصول الوحده الحقيقيه بينهما و نسبه التحريك و التدبير يوجب ذلك مع أن تلك النسبه أقوى و أشد فإن قلت إذا لم يكن نسبه التدبير و التصرف كافيه فى الاتحاد فكيف يحكم بأن النفس متحده بالبدن و ليس نسبتها إلا نسبه التدبير و التصرف.

قلنا لا نسلم أن لا نسبه بينهما إلا هذه النسبه بل هى من وجه متحده بالبدن و من وجه متصرفه فيه تصرفا طبيعيا و من وجه مدبره فيه تدبيرا اختياريا كما أن الطبيعه تقوم الماده بوجه و تتحد [بها] بوجه و تفعل بها فعلا فى غيرها بوجه.

و قوله كون كل منهما تحت جنس آخر لا يقدح فيه إلى آخره مدفوع لأن الأمور

المتخالفه بالجنس يستحيل أن يحصل منها أمر واحد حقيقى لأن لكل جنس نحوا آخر من الوجود و كذا الأمور المتخالفه بالنوع إذا كانت متحصله بالفعل و أما الاختلاف المعنوى بين أجزاء ماهيه واحده كأجناسه و فصوله البعيده و القريبه فليس ذلك اختلافا جنسيا و لا ـ نوعيا فإن الفرق بين كل جنس و فصله المقسم له من حيث هما جنس و فصل ليس إلا بالإبهام و التعيين لا بأن يكون الجنس شيئا و الفصل شيئا آخر و كذلك نسبه الجنس إلى نوعه و نسبه جنس الجنس إلى فصله و نسبه فصل نوع النوع إلى جنسه.

و أما الجنس و الفصل من حيث اعتبار كونهما ماده و صوره فهما بهذا الاعتبار و إن كانتا متخالفتين نوعا إذ قد اعتبر فى كل منهما قيد ينافى بحسبه أن يكون عين صاحبه لكن ليس مناط الاتحاد بينهما هو هذه الجهه بل الجهه الأولى.

ثم ما نقل عن أستاده الشريف من تجويز التركيب الحقيقى بين الجوهر و العرض مبرهن الفساد و التمثيل بالسرير إن وقع من جهه الخشب و الهيئه المخصوصه- فهو باطل كما سبق و إن كان من جهه المقدار التعليمى و الشكل المعين فليس بين الجزءين تخالف فى الجنس لأن نسبه أحدهما إلى الآخر بعينها النسبه التى يكون بين الجنس و الفصل و قوله على أنه لو جاز اتحاد النفس بالبدن فليجز اتحاد العقل بالجسم علمت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين.

ثم قال العلامه الدوانى ثم من البين أنه على تقدير اتحاد النفس و البدن- يكون الصور العلميه ذا وضع معين و مقدار معين فلا يكون كليه و لا يجديه اختلاف الحيثيه.

أقول اختلاف الحيثيه و إن صح أنه غير كاف فى هذا الباب لكن يكفى فيه اختلاف أطوار النفس بواسطه تحولاتها الذاتيه و اختلاف نشئاتها كنشأه التعلق و نشأه التجرد و كذا اختلاف القوى و الدرجات لنفس واحده و قل لى لعمر حبيبك أ ليست القوه اللمسيه و القوه النظريه كلتاهما من قوى نفس واحده و أين مقام إحداهما من

مقـام الأـخرى فللنفس الإنسانيه أطوار متفاوته مع كونها ذاتا واحـده لها وجود واحـد- و النفس بحسب بعضـها متصـله بالبـدن و بحسب بعضها متصله بالعقل.

ثم قـال إن مـا ذكره يقتضـى أن لاـ يكون الهيولى أمرا حاصـلا بالفعل بل يقتضـى أن لا يكون شـى ء من الأنواع حاصـلا بالفعل ضروره أن كـل نوع متحـد مع العوارض الصـادقه عليه ثم إذا كـانت الهيولى متحـده مع الصوره فى الوجود الخـارجى فلا يكون جزءا خارجيا فلا يتحقق الفرق بين الماده و الجنس بما ذكره القوم من أن الجنس محمول دون الماده.

أقول التركيب الاتحادى بين الشـيئين لا يقتضـى أن لا يكون أحدهما موجودا بل يقتضى أن يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لاـ بوجودين متعـددين حين التركيب و إن جـاز أن يكون لأحـدهما أو لكـل منهمـا وجود آخر منحـازا عن صاحبه و لا يلزم من كون المـاده متحـده بـالصوره محموله عليهـا أن يكون اتحادها معها من حيث كونها ماده خارجيه أو عقليه بل هى بحسب كونها مـاده عقليه جزء عقلى للمـاهيه و الجزء غير محمول بـل إنمـا اتحادهـا و صـحه حملهـا من حيثيه أخرى و هى أن تؤخـذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الآخر منه.

و أمـا النوع العـارض المحمول عليه فليس بينهمـا اتحاد بالـذات عنـدنا بل بالعرض- و أما كون هـذه الأجزاء خارجيه فلما أشـرنا سابقا من أن لها نحوا آخر من الوجود فى الخارج و كذا الفرق بين الماده و الجنس بأن الماده بما هى ماده أى بوصف القابليه و الاسـتعداد توجد بوجود مباين لوجود الصوره بخلاف الماده بما هى جنس أى مأخوذ مطلقا فإنها محموله على الصوره كما مر و تحقيق هـذا المقام كما وقع التنبيه عليه مرارا أن لكل من الماده و الصوره تجـددا و تلاحقا بالأخرى على وجه دون وجه و لنمثل فى ذلك بالهيولى الأولى و الجسميه.

فنقـول الهيـولى مع كونهـا من وجه قـوه قـابله و سـببا معـدا لفيضـان الصوره- لكن من وجه آخر تكون تـابعه للصوره و الصوره مقتضيه لها و مقتضى الشى ء كيف

يكون مفتقرا إلى ذلك الشى ء فعلم أن الهيولى السابقه غير الهيولى اللاحقه.

ثم لما كانت السابقه و إن كانت قوه قابله للصوره لكنها لا تتقوم أيضا بذاتها بل بالصوره فعلم أن الصوره السابقه المقومه للهيولى غير اللاحقه المفتقره فى الحدوث إليها و هكذا القياس فى غيرهما من المواد و الصور و بهذا يندفع كثير من الإشكالات.

منها الإشكال المذكور فى بيان الفرق بين جامع أجزاء المنى و حافظ تركيبه.

و منها الإشكال الذى سبق من أن بدن الحيوان و هو مادته لما كان متقوما بنفسه التى هى صورته كيف تكون باقيه بعد زوال نفسه و الحل كما علمت من أن هذا غير ذاك بالعدد.

و منها الإشكال فى عدم بقاء صور العناصر فى ماده المواليد حيث يظهر تلك الصور بالعمل بالقرع و الإنبيق.

و الجواب أن الماده الكائنه فيها هذه الصور بهذا العمل غير المصوره بالصوره الجامعه إلى غير ذلك من الإشكالات و سنرجع فى بعض الفصول الآتيه إلى تحقيق عدم بقاء العناصر فى مبحث المزاج.

و اعلم أن هذين النحريرين قد أفرغا جهدهما و بلغا غايه سعيهما فى تبيين هذا المقام و بسطا الكلام فيه حتى رمى كل منهما إلى صاحبه أى سهم كان فى كنان علمه و مع ذلك لم يصل واحد منهما إلى رتبه التنقيح و مشرب التحقيق حيث ارتكب أحدهما نفى وجود الأجزاء المحسوسه و الأعضاء كالعظم و اللحم و غيرهما فى الحيوان- و نفى وجود النفس و البدن فى الإنسان بل نفى وجود الماده و الصوره فى كل نوع جسمانى.

و أما الآخر فحيث أهمل بل أبطل الوحده الحقيقيه فى هذه الأنواع الطبيعيه- و لم يحصل الفرق بين صيروره الهيولى ماء و بين صيروره الجسم أبيض لجعله الاتحاد

بين الماده و الصوره بالعرض كما بين الموضوع و العرض كل ذلك لعدم تحصيلهما حقيقه الوجود و الموجود بما هو موجود حيث زعم أحدهما أن موجوديه الشى ء بنفس هذا المعنى المصدرى الذى يتكثر بتكثر الماهيات و المعانى الكليه.

فعلى هذا لا معنى للاتحاد بين الشيئين و أما الآخر فحيث زعم أن موجوديه كل شى ء هو عباره عن نحو اتحاده بمفهوم الموجود المشتق أى هذا المفهوم الكلى الذهنى و لم يحصل أحد منهما أن الوجود هويه عينيه تشتد و تضعف و تكمل و تنقص و تصور الماده بصوره عباره عن اشتدادها و استكمالها و إذا اشتد الوجود أو كمل يصدق عليه بعض ما لم يصدق عليه قبل ذلك فالاتحاد بين الشيئين لا بد منه من جهه وحده- و جهه تعدد فالوحده من جهه الوجود و التعدد من جهه المعنى و الماهيه و لا حجر و لا ركاكه فيه كما زعمه العلامه الدوانى حيث قال لا ريب أن التركيب يقتضى الأجزاء و تغايرها و الاتحاد ينافى ذلك و هذا كما اصطلح بعض الصوفيه على التعين الإطلاقى و الهويه اللاهوتيه و حكم بأنه ركيك جدا- لأنه يوهم أمرا غير صحيح.

أقول كل الركاكه فى هذه المناقشه فى التسميه و المضايقه فى الاصطلاح بعد تصحيح المعنى

فصل (۱۱) فى تتمه القول فى أحوال العلل من حيث كونها مبادى للمتغيرات و الطبيعيات

قد مر فيما سبق أحوال العلل الأربع و أحكامها على وجه لا يختص بالمعلول المتغير و هاهنا نتكلم فيها على وجه يختص بالمتغير و يقتضى سهوله السلوك من جهتها- إلى معرفه المعلولات الطبيعيه فنقول إن لكل جسم سببا عنصريا و سببا فاعليا و سببا صوريا و سببا غائيا أما إثبات أن لكل واقع فى التغير هذه الأربعه فأمر لا يتجشمه نظر الطبيعيين و هو

أمر موكول تحقيقه إلى العالم الإلهى.

و أما تحقيق ماهيتها تصورا و الاطلاع على أحوالها وضعا و تسليما فأمر لا محيص عنه لباحث الأمور الطبيعيه المتغيره فليعلم أولا أن الفاعل فى الأمور الطبيعيه هو مبدأ الحركه فى آخر من حيث هو آخر.

و المراد بالحركه هاهنا كل خروج من القوه إلى الفعل فى أى ماده كان- و النفس إذا عالجت نفسها فالمعالج يحرك العليل بما هو طبيب لا- بما هو عليل و المستعلج يقبل العلاج بما هو عليل لا بما هو طبيب و هذا أيضا إنما يتم على مذهبنا فى النفس فى كونها ذا مقامات مختلفه لأن موضوع القبول و الفعل مما لا- يكفى فيه التغاير بالاعتبار إذ ليس هذا التغاير كتغاير العاقل و المعقول مثلا.

اعلم أن الفاعل بهذا المعنى إما مهيى ء للحركه أو متمم لها فالمهيى ء هو الذى يصلح الماده بالإحالات و الإنضاجات المعده لقبول الصوره و المتمم هو الذى يفيد الصوره و هى تمام الحركه.

و الحق أن الأول مباشر للماده ملاصق و الثانى مفارق و لا شبهه فى أن مفيد الصور المقومه للأنواع الطبيعيه سيما التى للأنواع الشريفه كالفلك و الإنسان مثلا- يجب أن يكون مبدأ خارجا عن عالم الطبيعه و ليس على الطبيعى أن يعلم ذلك أنه ما هو و أنه واحد أو كثير بعد أن يضع أن هاهنا أمرا يعطى الصور و كل من المهيى ء و المعطى مبدأ للحركه و مخرج للماده من القوه إلى الفعل و كل منهما عند التحقيق صوره أيضا لكن غير الصوره التى يترتب وجودها على وجود الحركه و القوه.

أما المهيى ء فصوره جزئيه أخس وجودا من التى إليها الحركه و أما المعطى فصوره كليه أشرف من الصوره المعطاه و كلاهما بعد المثير أى المشوق فإن من جمله مبادى الحركه هو الذى يقال له المثير أو المشوق فهو المبدأ البعيد للحركه- بتوسط أمر آخر و ذلك لأنه سبب للصوره النفسانيه التى هى مبدأ حركه إراديه فهو مبدأ المبدإ.

بـل نقول ذلک المثیر المؤثم به ربما یکون مبـدأ لصور نفسانیه مسـتحیله متجـدده- کإرادات متتالیه یکون تلک الصور النفسانیه المتجـدده مبـدأ قریبـا لحرکات بـدنیه حیوانیه یقال لها الحرکه الإرادیه و الحرکه الإرادیه یشـبه أن تکون هی التی فی النفوس لا التی فی الأبدان و لو سمیت هذه تسخیریه و التی فی النفوس الإرادیه لم یکن بعیدا.

و بالجمله المثیر هو مبدأ المبدإ و هذا هو معنی الفاعل فی الطبیعیات و هو أخص من فاعل الوجود مطلقا سواء کان متغیرا أو لا و أمـا المبـدأ القـابلی أعنی المـاده- فنقول المبادی المادیه کلها مشترکه فی معنی و هو کونها حامله لأمور غریبه عن ذاتها و بهـذا خرج نسبه الملزومات إلی لوازمها(۱) و لها نسبه إلی المرکب و نسبه إلی الهیئه الصوریه فالأولی کنسبه الجسم إلی الأبیض أعنی المرکب من الجسم و البیاض و الثانیه کنسـبه الجسم إلی بیاضه و نسـبتها إلی المرکب نسـبه الجزئیه و وجود الجزء فی ذاته أقدم من وجود الکل و هو مقوم للکل.

و أمـا نسـبتها إلی الهیئه فـذکر الشـیخ أنها لا تعقل إلا علی أقسام ثلاثه إما أن لا یکون أحـدهما و لا الآخر متقـدما أی سـببا و لا متأخرا أی مسـببا و إما أن یکون مفتقره فی التقوم بالفعل إلی أمر و هو یکون متقـدما علیها فی الوجود الـذاتی کان وجوده لیس متعلقـا بالمـاده بل بمباد أخری و لکنه یلزمه إذا وجـد أن یقوم مادته و یحصـلها بالفعل- کما أن کثیرا من الأشـیاء تکون متقومه بشی ء و مقومه لشی ء آخر لکنه ربما کان ما یقومه لمفارقه لذاته و ربما کان تقویمه بمخالطه من ذاته.

أقول إن الشـیخ کـاد أن یتکلم فی هـذا المقـام بصـریح الحق لو قـال إن هـذا المبـدأ المقوم للماده یکون تقومه بأسـبابه بحسـب المفـارقه و تقویمه للمـاده بحسب المخـالطه فلمثـل هـذا الأـمر وجهان وجودیان أحـدهما مفارق و الآخر مخالط و هـذا الأمر هو الصوره

۱- فـإن الملزومـات و إن کانت حامله للوازمهما لکن اللوازم لیست غریبه عن اللزومات فلا یکون الملزومات مبـدأ قابلیا بالنسـبه إلی لوازمها، إسماعیل رحمه الله

الجوهريه و قال أيضا و له قسط فى تقويم الماده بمقارنه ذاته أو هو كل المقوم القريب و بيان ذلك فى الصناعه الأولى.

أقول ذلك البيان قد مضى فى هذا الكتاب فى مباحث التلازم بين الهيولى و الصوره و لا يتم ذلك إلا بأن يذعن أن للصوره الجوهريه وجودا ماديا و وجودا عقليا بأحدهما تقوم الماده تقويما بعيدا بالمشاركه و بالآخر تقومها تقويما قريبا بالاستقلال.

أما القسم الثالث فهو أن يكون الماده أقدم وجودا من ذلك الأمر لأنها متقومه فى ذاتها حاصله بالفعل ثم تقوم به ذلك الأمر و هو المسمى بالعرض و الهيئه بالمعنى المقابل للصوره.

فالقسم الأول أوجب إضافه المعيه و القسمان الآخران إضافه تقدم و تأخر قال الشيخ و القسم الأول ليس بظاهر الوجود و كأنه إن كان له مثال فهو النفس و الماده الأولى- إذا اجتمعا فى تقويم الإنسان.

أقول الحق فى هذا المقام تثنيه القسمه و الاكتفاء بالقسمين الأخيرين فإن الكلام فى المبادى الذاتيه للأمور الطبيعيه و لا يمكن التركيب الطبيعى بين أمور لا تعلق لأحدهما بالآخر و أما الذى مثل به من النسبه بين الهيولى الأولى و النفس و إن كانت الهيولى ماده للنفس و إن كانت بوسط و النفس صوره مدبره لها أو صوره لصورتها فهى متقومه بالنفس و للنفس مرتبه التقويم و التحصيل لها فيكون متقدما عليها فى الوجود و وحده الهيولى وحده ضعيفه لا تنافى بين تأخراتها من أشياء و تقدماتها على أشياء و إن لم يؤخذ الهيولى بالقياس إليها و لا النفس بما هى نفس متعلقه بها أو بالمركب منها و من هيئه أخرى فلا الماده ماده و لا النفس نفس كل منهما غير مضافه إلى أخرى إضافه تعلقيه.

ثم قال و للماده مع المتكون عنها الذى هى جزؤه من وجود أنواع أخرى اعتبار المناسبه و يصلح أن ينتقل هذه المناسبه إلى الصور مع المتكون فإن الماده قد تكفى وحدها فى أن يكون هى الجزء المادى لما هو ذو ماده فى صنف من الأشياء و قد لا يكفى ما لم ينضم إليها ماده أخرى و ذلك فى صنف آخر منها كالعقاقير للمعجون و الكيموسات للبدن

و ذلك إما بحسب الاجتماع فقط كأشخاص الناس للعسكريه و المنازل للمدينه و إما بحسب الاجتماع و التركيب معا فقط كاللبن و الخشب للبيت و إما بحسب الاجتماع و التركيب و الاستحاله كالأسطقسات للكائنات فإنها لا تكفى نفس اجتماعها و لا نفس تركيبها بالتماس و التلاقى و قبول الشكل لأن يكون منها الكائنات بل بأن يفعل بعضها من بعض و ينفعل بعضها عن بعض و يستقر للجمله كيفيه متشابهه يسمى مزاجا فحينئذ يستعد للصوره النوعيه انتهى.

أقول الماده لصوره واحده أيه صوره كانت لا- تكون إلا- واحده و فى جميع هذه الأمثله التى ذكرها ليس و لا يكون لصوره واحده إلا ماده واحده أما المجتمعات التى لا استحاله فيها لأجزائها فالماده فيها بالجمله هو مقدار المجموع مع قابليه ضرب من الوحده الاتصاليه لها كاللبنات و الأخشاب لصوره البيت و شكله و أما المجتمعات التى وقعت فيها استحاله لأجزائها فهى بعد الاستحاله تصير مستعده للصوره- و هى حينئذ بما هى ماده لشى ء واحد واحده و أما اعتبار اجتماعها قبل الاستحاله بل قبل التماس فهى بذلك الاعتبار أيضا مما يتصور له صوره واحده لماده واحده أما الصوره فهيئه اجتماعها فى الوجود و لو مع التباعد و أما مادتها فنفس ذواتها بلا اعتبار تلك الهيئه و فى بعض الأنواع لفرط نقص صورتها لا فضيله للصوره على الماده مثل العدد فإن كل مرتبه من العدد صورتها الوحدانيه و هى كميه الوحدات عين مادتها المتكثره و هى الوحدات.

قال الشيخ فإذا قسمنا الماده إلى ما يحدث عنها فقد يكون الماده ماده لقبول الكون و قد يكون لقبول الاستحاله و قد يكون لقبول الاجتماع و التركيب و قد يكون لقبول التركيب و الاستحاله و أما الصوره فقد يقال للهيئه التى إذا حصلت فى الماده- قومتها نوعا و يقال صوره لنفس النوع و يقال صوره للشكل و التخطيط خاصه و يقال صوره لهيئه الاجتماع كصوره العسكر و صوره المقدمات المقترنه و يقال صوره للنظام المستحفظ كالشريعه و يقال صوره لكل هيئه كيف كانت و يقال صوره لحقيقه كل شى ء جوهرا كان أو عرضا و تفارق النوع فإن هذا قد يقال للجنس الأعلى.

ص: ۳۱۴

و ربما قيل صوره للمعقولات المفارقه للماده و الصوره المأخوذه إحدى المبادى- هى بالقياس إلى المركب منها و من الماده أنها جزء له توجبه بالفعل فى مثله و الماده جزء لا- يوجبه بالفعل و أما تقويم الصوره للماده فعلى نوع آخر و العله الصوريه قد تكون بالقياس إلى الصنف و هى الصوره التى تقوم الماده التى قد قامت دونها نوعا و هى طار عليها كصوره الشكل للسرير و البياض بالقياس إلى جسم أبيض.

أقول جميع ما جعل الماده مقيسه إليه بنسبه المقبول كالاجتماع و التركيب و غيرهما فهى فى الحقيقه صور محصله للماده ضربا من التحصيل و مقومه لماهيه نوعيه مركبه من تلك الماده و وصف الاجتماع مثلا أو وصف التركيب أو وصف الاستحاله فالنوع الحاصل منهما هو ماهيه المجتمع مثلا أو ماهيه المستحيل و إن لم يكن النوع نوعا جوهريا و لا الصوره صوره جوهريه و كذا جميع ما عدده أنه مما أطلق عليه لفظ الصوره فهى مشتركه فى معنى الصوره التى عدت من المبادى للوجود أو للقوام سواء كانت جواهر أو أعراضا و سواء كانت بالقياس إلى النوع أو الصنف.

إذ كل منهما يحصل بماده ما من المواد نحوا من التحصيل و يقوم للمركب المأخوذ منهما ضربا من التقويم لكن الأشياء مختلفه فى أنحاء الوجود و التحصل- قوه و ضعفا و الوحده كما علمت عين الوجود فما قوى وجوده كانت وحدته قويه بعيده عن الكثره بل عن قوه الكثره أيضا و ما ضعف وجوده ضعف وحدته حتى تصير وحده مجامعه للكثره أو لقوه الكثره بوجه آخر.

و ربما كانت جهه الوحده فى شى ء هى بعينها جهه الكثره فيه كالعدد نفسه مثلا و كالهيولى و كالحركه و الزمان فالصوره فى أمثال هذه الأنواع تكون مغموره فى الماده حتى كأنها عين الماده وجودا و اعتبارا لفرط خسه الوجود و فى مقابلتها أنواع قويه الوحده و الوجود حتى لا- يتصور فيها تركيب من قوه و فعليه أو نقص و تمام فهى صوره لا ماده لها و كان الماده اضمحلت و استهلكت هناك لفرط الفعليه و

ص: ۳۱۵

التمام فالماده هناك كأنها عين الصوره.

و أما الغايه فهى المعنى الذى لأجله تحصل الصوره فى الماده و هو الخير الحقيقى مطلقا أو بالإضافه أو الخير المظنون فإن كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فإنه يروم به ما هو خير بالقياس إليه فربما كان بالحقيقه سواء كان على الإطلاق أو من بعض الوجوه و ربما كان بالظن لا بالحقيقه و الواقع

فصل (۱۲) فى تعيين المناسبات بين هذه المبادى

لما علمت أن لماهيه واحده قد تكون أنحاء من الوجود و أنحاء من النسب و الإضافات- فاعلم أن الغايه بحسب نحو من الوجود متقدم على الفعل بل على الفاعل- بما هو فاعل و بحسب نحو آخر من الوجود متأخر عن الفعل مترتب عليه فالغايه غايه بوجه فاعل بوجه و الصوره أيضا فاعل بوجه لتحصيل الماده و عله صوريه بوجه لتحصيل النوع و قد يكون غايه بوجه لانتهاء الحركه

عن مـاده إليها و ربما كانت ماده لصوره أخرى من جهه قوتها و إمكانها فقـد جمع فى شـى ء واحـد أقسام العلل بأسـرها من غير استيجاب تركيب فى الموضوع إلا من جهه اجتماع الماده و الصوره فإن جهه القوه غير جهه الفعليه البته و إن كانت بالقياس إلى أمرين متعددين.

قال الشـيخ الفاعل من جهه سـبب الغايه و كيف لا و هو الـذى يحصل الغايه موجوده و الغايه من جهه سـبب الفاعل و كيف لا و إنما يفعل الفاعل لأجلها و إلا لما كان يفعل فالغايه تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلا و لهذا إذا سـئل لم ترتاض فتقول لأصـح فيكون هـذا جوابـا كما إذا قيل لم صـححت فتقول لأنى ارتضت و يكون جوابا- فالرياضه سـبب فاعلى للصـحه و الصـحه سـبب غائى للرياضه ثم إذا سئل لم تطلب الصحه- فقيل لأرتاض لم يكن جوابا صحيحا.

ثم إن قيل لم تطلب الرياضه فقيل لكى أصح كان الجواب صحيحا و الفاعل ليس عله لصيروره الغايه غايه و لا لماهيه الغايه فى نفسها و لكن عله لوجود ماهيتها فى الأعيان و فرق بين الماهيه و الوجود انتهى كلامه.

أقول الفرق بين الماهيه و الوجود ليس مما يصحح كون الماهيه سببا لشى ء- من غير مدخليه ضرب من الوجود معها كيف و الشى ء ما لم يوجد لم يكن سببا لوجود شى ء بل المؤثر فى الأشياء ليس إلا الوجود فماهيه الغايه لا يجعل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما أن الأكل مثلا لغايه هى الشبع مثلا فلا بد أن يكون للشبع وجود لفاعل الأكل قبل الأكل حتى يأكل لأجله فأحد وجودى الشبع يحرك محرك الماده لحصول وجوده الآخر لكونه أكمل و أتم من ذلك الوجود.

فالغايه بحسب أحد الوجودين جزء صورى للفاعل بما هو فاعل فهى سبب لكون الفاعل فاعلا و ليس الفاعل عله للغايه فى كونها غايه بل لتحصيل وجودها لنفسه سواء كان وجودها فى نفسها هو بعينه وجودها المحصل للفاعل كما فى الغايات- التى تحت الكون لفعل الحركات و الاستحالات أو يكون وجودها فى نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط بالفاعل كما فى الغايه التى هى فوق الكون- كالعقل الفعال فى كونه غايه لاستكمالات النفس فإن وجوده فى نفسه غير وجوده للنفس المترتب على استكمالها.

و علم أن لكل من هذه العلل الأربع مبدءين بالقياس إلى شيئين أو بالقياس إلى شى ء واحد بوجهين أما الماده و الصوره فلكل واحده منهما عليه لشيئين لأنهما عله لصاحبهما بوجه و عله للمركب منهما بوجه فكان كل منهما عله قريبه لشى ء و عله بعيده لشى ء فهما كأنهما علتان غير قريبتين للمركب بنحو من العليه و قريبتان بنحو آخر من العليه و هى التقويم و كذا الفاعل فإن الفاعل إما أن يكون مهيئا للماده فيكون سببا لإيجاد الماده القريبه من المعلول لا سببا قريبا منه أو يكون معطيا للصوره فيكون سببا لإيجاد الصوره القريبه من المعلول لا سببا قريبا منه و الفاعل أيضا سبب بعيد للغايه بوجه لأنه سبب للصوره

و الصوره مستلزمه للغايه و الغايه سبب فاعلى للفاعل فى أنه فاعل فيكون سببا فاعليا بعيدا للصوره و بتوسطها للمركب لكن الغايه سبب غائى قريب لوجود الصوره فى الماده- بتوسط تحريكها الفاعل للمركب.

فالمبادى القريبه من الشـى ء المركب من جهه مطلق المبدئيه هى الهيولى و الصوره بما هما جزءاه و إن اختلف تقويم كل منهما للمركب و بهـذا الاعتبـار يقـال لهما العله الماديه لا الماده و العله الصوريه لا الصوره لكنه ربما عرض أن كانت الماده و الصوره عله بالواسـطه أيضا أما الماده فكما فى المركبات الصـنفيه التى كانت الصوره فيها هيئه عرضـيه فيحتاج إلى المحل فيكون الماده عله لـذات ذلـك العرض المقوم لـذلك الصـنف من حيث هو صـنف فيكون عله ما للعله و مع ذلك فإنها من حيث كونها جزءا من المركب- عله بلا واسطه.

و أمـا الصـوره فكمـا فى المركبـات الطـبيعيه الـتى كـانت الصوره فيهـا مقومه للمـاده- و المـاده عله قريبه للمركب فـالصوره عله بالواسـطه لكنهـا عله صوريه بلاـ واسـطه فكل من الماده و الصوره عله للمركب بوجه و عله عله له بوجه فكل منهما عله للأخرى بـوجه واحـد قريـب لكن ذلـك الـوجه مختلـف فيه من الجـانبين و عله للمركب بـوجهين مختلفين فى القرب و البعـد و فى نحو التقـويم فالمـاده إذا كـانت عله عله المركب فليس من حيث كونهـا عله مـاديه له بـل من حيث كونه مـاده لصورته و الصوره إذا كانت عله عله المركب- فليس من حيث كونها عله صوريه له بل من حيث كونها صوره لمادته.

و ليعلم أن هـذه الأحكـام كلهـا إنمـا يجرى فى المركب من جهه اعتبـار تركيبه- و من جهه اعتبـار المغايره بين الماده و الصوره لكن بحسب اعتبار وحدتهما نحو من الوجود فلا تكن من الخابطين

فصل (۱۳) فی کیفیه دخول العلل فی المباحث و الأفکار و طلب اللمیه و الجواب عنها

اعلم أن بعض الأشیاء مما لا علم له أصلا بل هو علم العلل کواجب الوجود و بعضها مما له بعض العلل دون بعض کالفاعل و الغایه دون الماده و الصوره کضرب من المفارقات و الأشیاء الصوریه لأنها عین الصوره التامه فلا صوره لها و لا ماده و بعضها مما له جمیع هذا العلل کالمرکبات و الأنواع الطبیعیه و جمیع المتحرکات و المستحیلات التی یبحث عنها فی العلوم الطبیعیه- فالعالم الطبیعی یجب علیه أن یکون معنیا بالإحاطه بجمیع هذه العلل لیدخلها فی براهینه و خصوصا بالصوره و الماده حتی یتم إحاطته بالمعلول و أما التعلیمی فلیس علیه أن یعلم الماده إذ لا مدخل للماده و الحرکه فی مطالبه فلیس علیه أن یعلم مبدأ حرکه و لا غایه حرکه و لا الماده أیضا البته بل الذی یجب علیه أن یتأمل فیها من العلل هی العلل الصوریه فقط.

و لا یخفی علیک أن سؤال السائل قد یتضمن شیئا من العلل فیجب الجواب بغیره لا به و إلا لکان الشی ء سببا لنفسه فإن تضمن الفاعل کقولک لم قتل زید عمروا فیجوز أن یجاب بالغایه فیقال لکی ینتقم منه و یجوز أن یجاب بالمثیر أو بالداعی و هو الفاعل المتقدم فیقال لإشاره فلان أو لأنه غصب حقه و هذا هو الفاعل لصوره الاختیار الذی ینبعث منه الفعل و أما أنه هل یجاب بالصوره أو بالماده فظاهر أنه غیر صحیح.

أما الصوره فلما أشرنا إلیه فإن صوره الفعل هاهنا هو القتال نفسه و لیس السؤال

إلاـ عن عله وجودها عن الفاعل و الشى ء لا يكون عله لنفسه اللهم إلا أن يكون تلك الصوره غايه الغايات كالخير مثلا فيكون الصوره حينئذ لذاتها لا بسبب آخر هى محركه للفاعل و مع ذلك فلا يكون عله قريبه لوجودها فى تلك الماده عن الفاعل بل عله لوجود الفاعل فاعلاـ فلا يكون من حيث هى موجوده فى الماده عله للفاعل بل من حيث ماهيتها و معناها و أما الماده فظاهر أنه لاـ يكفى الجواب بها حينئذ هذا إذا ذكر فى السؤال خصوص الفاعل و أما إذا تضمن السؤال الغايه كما يقال لم صح فلان فيجوز الجواب بالمبدإ الفاعلى فيقال لأنه شرب الدواء و يصلح أن يجاب بالمبدإ المادى مضافا إلى الفاعل فيقال لأن مزاج بدنه قوى الطبيعه و لا يكفى ذكر الماده وحدها.

و أما الصوره فقلما يقنع و يقطع السؤال بذكرها وحدها بأن يقال جوابا عن السؤال المذكور لأن مزاج بدنه اعتدل بل يحوج إلى جواب آخر يؤدى إلى ماده أو فاعل و أما إذا كان السؤال عن الماده و استعدادها بأن يقال لم بدن الإنسان يقبل الموت فقد يصح أن يجاب بالعله الغائيه فيقال ليخلص نفسه عند الاستكمال عن البدن.

و قد يجوز أن يجاب بالعله الماديه و يقال لأنه مركب من الأضداد و لاـ يجوز أن يجاب بالفاعل فى الاستعداد الذى ليس كالصوره لأن الفاعل لا يجب أن يعطى الماده أى استعداد كان إلا أن يعنى بالاستعداد التهيؤ التام فيعطيه الفاعل كما يقال فى المرآه- إذا سئل إنها لم تقبل الشبح فيجاب لأن الصيقلى صقلها و أما الاستعداد الأصلى فلازم للماده فيجوز أن يجاب بالصوره إذا كانت هى المتممه للاستعداد فيقال فى المرآه لأنها ملساء صقيله.

و بالجمله السؤال لاـ يتوجه إلى الماده إلاـ و قد أخذت مع صوره ما فيسأل عن عله وجود الصوره فى الماده و أما إذا تضمن السؤال الصوره فالماده وحدها لا يكفى أن يجاب بها بل يجب أن يضاف إليها استعداد ينسب إلى الفاعل و الغايه يجاب بها و الفاعل يجاب به.

و إذا شئت أن ترفض ما يقال على سبيل المجاز و تذكر الأمر الحقيقى فإن الجواب الحقيقى أن يذكر جميع العلل التى لم يتضمنها المسأله فإذا ذكرت و حتمت بالغايه الحقيقيه وقف السؤال و الله ولى التوفيق.

و لنختم هذا الفن بذكر المزاج و تحقيق القول فيه لكونه مناسبا لما مر من إثبات التركيب الاتحادى بين الماده و الصوره لتوقف بيان ذلك عليه كما علمت و قد وعدناك تحقيقه

فصل (۱۴) فی تحقيق ماهيه المزاج و إنيته

اشاره

العاده جرت بذكر هذه المسأله فى فن الطبيعيات لكنا أوردناها هاهنا للعله المذكوره و لعله أخرى و هى أن البحث عن ماهيه شى ء و نحو وجوده مناسب لأن يذكر فى العلوم الإلهيه.

فنقول إن المزاج كيفيه ملموسه من جنس أوائل الملموسات متوسطه بين الأربع الأول توسطا ما متشابهه الأجزاء حتى إنها تكون بالقياس إلى الحراره الشديده بروده- و بالقياس إلى البروده الشديده حراره و بالقياس إلى اليبوسه رطوبه و بالقياس إلى الرطوبه يبوسه و إنها فى الجسم ذى المزاج بحيث يكون ما وجد منها فى كل جزء من أجزائه- مثل ما وجد منها فى جزئه الآخر لا تفاوت بينها إلا فى الموضوع ذاتا و وصفا كما هو عند الجمهور أو وصفا فقط كما هو عندنا.

و أما سبب إنيتها فاعلا و قابلا فالمشهور أن العناصر إذا تصغرت و امتزجت و تماست و فعل كل منهما فى الآخر انكسرت سوره كيفياتها فحصلت للجميع كيفيه متوسطه متشابهه هى المزاج مع انحفاظ صور العناصر المتخالفه بحالها قالوا هذا التفاعل لا يحصل إلا عند مماسه بعضها لبعض و إلا فإما أن لا يعتبر بينها حصول نسبه وضعيه أصلا سواء كانت مماسا أو غيره أو يعتبر نسبه أخرى كالمحاذاه و ضرب من القرب

و البعد لا سبيل إلى الأول لما تبين فى موضعه أن كل تأثير و تأثر جسمانى فهو متوقف على نسبه وضعيه مخصوصه بين المؤثر و المتأثر فبقى الثانى.

فنقول حينئذ إذا لم يكن النسبه بينهما بالملاقاه فلا بد أن يكونا على ضرب من المحاذاه و البعد فحينئذ إن كان بين المسخن و المتسخن مثلا- جسم فلا- يخلو إما أن يتسخن المتوسط قبل أن يتسخن المنفعل المفروض أو لم يتسخن و الثانى باطل لأن أثر التسخين لا- يصل إلى الأبعد إلا- بعد وصوله إلى الأقرب ضروره و الأول يوجب المطلوب- لأن المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان بينهما متوسط آخر و ننقل الكلام إلى متوسط آخر حتى ينتهى إلى المتوسط الملاقى و إن كان ملاقيا فالتسخين لا يحصل أولا من المسخن إلا للجسم الملاقى ثم إلى ملاقى الملاقى بتوسط الملاقى.

فظهر أن كل تأثير و تأثر طبيعى لا يكون إلا بالتماس و التلاقى.

هذا تقرير ما ذكره الشيخ فى طبيعيات الشفاء و اعترض عليه الإمام الرازى- بأن هذا يناقض ما ذكره فى الفصل السابع من المقاله الثالثه من علم النفس منها حيث قال فى جواب من أنكر تأدى أشباح المبصرات فى الهواء من غير أن يتكيف الهواء- بأنه ليس بينا بنفسه و لا ظاهرا أن كل جسم فاعل يجب أن يكون ملاقيا للملموس- فإن هذا و إن كان موجودا استقراء فى أكثر الأجسام فليس واجبا ضروره بل يجوز أن يكون أفعال أشياء فى أشياء من غير ملاقاه فيكون أجسام تفعل بالملاقاه و أجسام تفعل لا بالملاقاه.

و ليس يمكن أن يقيم أحد برهانا على استحاله هذا و لا أنه يجب أن يكون بين الجسمين نسبه و وضع خاص بل يجوز أن يؤثر أحدهما فى الآخر من غير ملاقاه إنما يبقى ضرب من التعجب كما أنه لو كان اتفق أن كانت الأجسام كلها يفعل بعضها فى بعض بمثل تلك النسبه المباينه و كان إذا اتفق أن شوهد فاعل يفعل بالملاقاه تعجب منه كما تعجب الآن من مؤثر بغير ملاقاه فإذا كان هذا غير مستحيل فى أول العقل و كان صحه مذهبنا المبرهن عليه يوجبه و كان لا برهان البته ينقضه.

فنقول من شأن الجسم المضی ء بذاته أو المستنیر الملون أن یفعل فی الجسم الذی یقابله إذا کان قابلا للشبح قبول البصر و بینهما جسم لا لون له تأثیرا هو صوره مثل صورته من غیر أن یفعل فی المتوسط شیئا إذ هو غیر قابل لأنه شفاف.

هذا ما ذکره فی هذا الموضع و قد ذکر هذا المعنی أیضا فی الفصل المشتمل علی المقدمات التی یحتاج إلیها فی معرفه الهاله و قوس قزح و لا یخفی أن ذلک منه مبالغه فی بیان أن الفعل و الانفعال بین الأجسام لا یتوقف علی الملاقاه و المماسه مع أنه تصدی فی فصل حقیقه المزاج لإقامه البرهان علی أن الفعل و الانفعال لا یتمان إلا باللقاء و التماس.

و أنه لیکثر تعجبی بوقوع أمثال هذه المناقضات الظاهره لهذا الشیخ قال- و من الإشکالات أن الشمس تسخن الأرض مع أنها لا تسخن الأجسام القریبه فإنها لا تسخن الأفلاک و کذا تضی ء الأرض مع أنها لا تضی ء الأجسام التی تتوسط بینها و بین الأرض لأنها شفافه فإذا کان کذلک فکیف یجوز للرجل الذکی مع هذه الإشکالات أن یجزم بأن الفعل و الانفعال لا یتمان إلا باللقاء و التماس انتهی کلامه.

أقول هذا الرجل سریع المبادره إلی الاعتراض علی مثل الشیخ و نظرائه قبل الإمعان فی المبحث لعجله طبعه و طیشه و العجله من فعل الشیطان أما نسبه التناقض فی الکلام إلی الشیخ فغیر مسلم فإن الذی منع فیه وجوب اللقاء و التماس هو مطلق التأثیر و التأثر بین الجسمین و الذی أوجب فیه ذلک تأثیر و تأثر مخصوصان- کالتسخین و التسخن و لا تناقض بین وجوب حکم علی نوع مخصوص و عدم وجوبه علی نوع آخر.

إذ ربما یکون نحو التأثیر و التأثر مختلفا فیه فی الموضعین فإن الفعل قد یکون دفعیا و قد یکون تدریجیا و کذا الانفعال فالذی أوجب فیه الملاقاه هو الانفعالات التدریجیه التی من باب الحرکات و الاستحالات و لا بد فیها من مباشره الفاعل المحرک للقابل المتحرک و من هذا القبیل فعل العناصر بعضها و فی بعض فی الأمور

التی هی من متمماتها و کمالاتها کأوائل الکیفیات الملموسه مثل الحراره و البروده و الرطوبه و الیبوسه و الذی لم یجب فیه الملاقاه ما لیس کذلک کالفعل الدفعی و القبول الدفعی و التحقیق فی هذا المقام أن الموجودات بعضها طبیعی و بعضها تعلیمی و بعضها عقلی و کذا الأفعال فالفعل الطبیعی لا- یصدر إلا- من فاعل طبیعی زمانی الوجود- و ذلک الفعل هو الذی یجب استحالته و تجدده فی ماده منفعله مستحیله و أما الفعل التعلیمی فلا مدخل فیه للحرکه و الانفعال التجددی التدریجی و إن لم یکن مفارقا عن الحرکه و الطبیعه بالکلیه و إنما المحتاج فی ذلک الفعل مجرد الکمیه و الوضع اللازم لها دون حرکه و استحاله لا من جانب الفاعل و لا من جانب المنفعل.

و أما الفعل العقلی فلا- حاجه فیه إلی زمان و آن و لا إلی حرکه و حد منها- إنما المحتاج إلیه نفس الفاعل و ماهیه القابل إن کان هناک قابل مثال الفعل الطبیعی کالتحریکات و الإحالات من التسخین و التبرید و التسوید و التبییض و التغذیه و التنمیه و التولید و مثال الفعل التعلیمی کالإناره و الإضاءه و وقوع العکوس و المحاذیات- و حدوث الأشکال کالتربیع و التکعیب و الدائره و غیر ذلک من الأمور التی لا تحدث إلا دفعه مع کمیه ما و مقدار ما و مثال الفعل الإلهی کمطلق الإیجاد و الإفاضه و الجود و الإبداع و الرحمه و علی هذا القیاس أقسام المدرکات و العلوم.

أ لا تری أن أفعال مشاعر الإنسان بعضها طبیعی کاللمس و الذوق و بعضها غیر طبیعی کالإبصار و التخیل و بعضها غیر طبیعی و لا- تعلیمی کالتوهم و التعقل به إذا تقرر هذا- فنقول إن کل فعل طبیعی یصدر عن فاعله القریب فهو لا یکون إلا بالملاقاه- و المباشره بینه و بین منفعله سواء وقع منه فی قابله کسخونه النار التی هی من طبیعتها فی مادتها أو فیما هو بمنزله قابله لأجل الاتصال به أو الامتزاج و السر فی ذلک أن الفاعل الطبیعی من حیث هو فاعل طبیعی منغمر فی الماده کل الانغمار لأن وجوده

فى نفسه هو بعينه وجوده فى مادته على نحو الاستغراق و السريان بحيث يكون فى كل جزء من الماده جزء منه فكما أن وجود نفس الماده وجود ذات منقسمه فكذا وجود الأمر المادى ما يكون منقسما حسب انقسام نفس الماده و ذلک كالصور الناريه و الأرضيه- و سائر الصور الطبيعيه بما هى صور طبيعيه و كذا كيفياتها و أعراضها التابعه و كمالاتها الثانيه.

و ليس من هذا القبيل الصوره الحيوانيه بما هى حيوانيه فلكيه كانت أو عنصريه- و قد مر سابقا أن فاعليه الشى ء يتقوم بوجوده و المفتقر إلى الشى ء فى وجوده مفتقر إليه أيضا فى إيجاده فلو سخنت الحراره الفاشيه فى جسميه النار مثلا جسما آخر من غير أن تلاقيه و تماسه حتى يصيرا كأنهما بالاتصال جسم آخر يلزم أن يكون وجود تلک الحراره فى نفسها غير مفتقره إلى إلقاء محلهما لما علمت من أن الإيجاد فرع الوجود و متقوم به لكن اللازم باطل فالملزوم مثله.

فثبت أن كل ما وجوده وجود أمر فاش مفتقر إلى محل يفشو فيه و يسرى إليه بجميع أجزائه فإيجاده و تأثيره أيضا كذلک أى يكون إيجادا و تأثيرا على نعت الفشو و السرايه فى المحل المتأثر منه و يلزم من هذا أنه لا- يجوز أن يكون مثل ذلک المؤثر مباين الذات للمتأثر منه و هذه قاعده شريفه ينتفع بتحقيقها و أعمالها فى كثير من المواضع.

و أنک إذا استقريت و تصفحت وجدت أن مراتب تأثيرات المؤثرات على حسب مراتب وجوداتها و نسبتها إلى الماده و افتقارها و استغنائها فى التأثير و الإيجاد على حسب نسبتها إليها فى الوجود و الكون.

فإذن قد ظهر صدق ما ذكره الشيخ من أن الجسم المتسخن من النار ما لم يكن ملاقيا لها حتى يكون وجود القوه المسخنه بالنسبه إليه كوجودها فى جسميه النار و مادتها لم يتسخن عنهما و كذا الحال فى التبريد و الترطيب و التجفيف و غيرها من التأثيرات الطبيعيه و أما الأفعال التى هى كالإناره و الإظلام و وقوع الأشباح و الأظلال

فليست من هذا الباب كما أشرنا إليه فلا تناقض بين كلامى الشيخ.

و أما قوله الشمس تسخن وجه الأرض من غير ملاقاه و قولك إنها تجفف الأرض المبتله كالطين و أيضا تبيض ثوب القصار و تسود وجهه من غير ملاقاه- فنقول فعل الشمس أولا و بالذات ليس إلا واحدا متشابها هو الإضاءه و الإناره- و هذا أمر يحدث دفعه فى هذه الأجسام القابله له المنفعله ثم إذا قبلت النور دفعه و مضى على وجود الضوء فى ماده قابله للضوء و السخونه منفعله بفعل الضوء فيها فعل السخونه- لأجل مناسبه الحراره للنور فيتسخن الجسم ثم يفعل السخونه فى الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه و فى الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته و تصقيله على حسب اختلاف الأحوال القوابل.

و بالجمله الجسم الحار مثلا كالنار لا يؤثر بالسخونه فى شى ء إلا بالملاقاه و التماس و أما أن قابل الحراره لا يقبل الحراره من أى فاعل كان إلا بالمماسه و بملاقاه فاعل السخونه فهو أمر آخر غير لازم من القضيه المذكوره و ليس بمعلوم الاستحاله إذ لا استحاله فى أن تأثر جسم من غير مباشره جسم و أن يتسخن قابل من غير مسخن ملاق له أو من مسخن غير متسخن كالحركه و نحوها كما أن كل متحرك لا- يجب أن يكون من محرك متحرك بل قد يتحرك من محرك غير متحرك لا- على نحو المباشره بل على نحو المفارقه كحركات نفوس الأفلاك من محركات عقليه على سبيل التشويق و الإمداد.

فإذا تقرر هذا الكلام فنقول لا- امتناع فى أن يكون جسم بارد رطب مثلا ثم لا يزال يستحيل فى كلتا كيفيته الفاعله و المنفعله بسبب أسباب داخله أو خارجه كإضاءه الكواكب و هبوب الرياح حتى يميل برودته إلى الحراره و الرطوبه إلى اليبوسه فيحصل له كيفيه معتدله بسيطه متوسطه بين هذه الأربع الأوائل الملموسه فيوجد مزاج من غير امتزاج فيكون هناك صوره واحده لها كيفيه مزاجيه من غير حاجه إلى تركيب أجزاء- متصغره متماسه و من منع عن تجويز وقوعه فعليه البرهان على استحاله ذلك.

و نحن لم نجد إلى الآن برهانا يعطى الحاجه إلى تركيب العناصر و تصغرها و تلاقيها فى حصول المسمى بالمزاج بل الحجج قائمه على خلاف ما قرروه و الإشكالات ناهضه فى هدم ما أصلوه أما الإشكالات فمشهوره أشهرها أن هاهنا أمورا ثلاثه الكاسر و المنكسر و الانكسار أما المنكسر فليس هو الكيفيه لما بين أن الكيفيه الواحده لا- يعرض لها الاشتداد و التنقص بل إنما يعرضان لموضوعها و أما الكاسر فليس هو الكيفيه أيضا و إلا لزم أن يكون المكسور يعود كاسرا بعد صيرورته مكسورا أو يكون حين انكساره كاسرا و حين كسره مكسورا كما فصل بيان بطلانه فبقى أن الكاسر هو الصوره و المنكسر هو الماده و هذا مشكل بوجهين- أحدهما أن الماء الحار إذا امتزج بالماء البارد و اختلطا انكسر البارد بالحار- و ليس هاهنا صوره مسخنه هى مبدأ التسخين بذاتها و الثانى أن الصوره و إن كانت فاعله- ففعلها بتوسط الكيفيه كما أن تحريك الطبيعه بتوسط الميل و لأجل ذلك الصوره المائيه يفعل فعل التسخين بواسطه سخونتها فحينئذ يعود الإشكال المذكور فى كون الكاسر هو الكيفيه من لزوم كون المنكسر كاسرا و كذا الأمر من جهه القابل فإن الماده و إن كان شأنها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد بالفعل لقبول الأمر إلا بتوسط كيفيه قائمه بها و إلا لكان كل ماده يقبل كل شى ء فيعود الإشكال فى كون المنكسر هو الكيفيه.

و لك أن تقدح فى الوجه الأول بأنه كما أن فاعل الحركه القسريه بالذات- هو طبيعه المقصور لأجل حدوث حاله غريبه يعدها لا القاسر فهاهنا أيضا إذا تسخن الماء بالنار قسرا فمفيد تلك السخونه فى جسميه الماء ليس هو طبيعه النار لأنها معده و المعد ليس من الأسباب الذاتيه كما سبق بيانه فى مباحث العلل بل الصوره المائيه هى المعطيه للسخونه الموجوده فى الماء و لذلك قد يبقى تلك السخونه مع فساد تلك النار التى من جهتها حصلت السخونه لكن الوجه الثانى سالم عن القدح

و أما الحجج

فمنها

أن الحكماء المشاءين ذهبوا إلى أن الجسم النوعى إذا تصغر فى الغايه

لم يبق له صورته الخاصه النوعيه بل الذى يبقى له حينئذ هو الصوره الامتداديه فقط و لا شك أنه إذا بطلت صورته بطلت كيفيته التابعه لها و اتصلت مادته بماده ما يجاوره- فيصير المجموع مصورا بصوره واحده نوعيه فظهر من هذا المذهب أن القول بحصول المزاج من جهه تصغر العناصر و تماس بعضها بعضا مع بقاء صورها المتخالفه ليس بصحيح.

و منها

أن كل واحده من العناصر متداعيه إلى الافتراق و الميل إلى الأحياز الطبيعيه فالذى يجبرها على الاجتماع و يسخرها للالتيام شى ء آخر و ذلك الشى ء لا بد أن يكون جوهرا صوريا قائما بها متصرفا فيها لأن العرض لا يستولى على الجوهر و الجوهر الجسمانى المبائن فى الوضع لا يتصرف فى ماده الشى ء كما مر تحقيقه ليكون حافظا لتركيبها على التشتت و الافتراق سيما فى المواد الطبيعيه المستعده للأمور الكماليه من الأنواع المحفوظه دائما فإن مثلها لا يكون اتفاقيه و لا قسريه فالمتصرف فيها صوره منوعه متقدمه عليها تقدما ذاتيا و هى قائمه على الماده بالتقويم و الإدامه و الحفظ فلا شك أنها صوره واحده و إلا لم يكن لذلك النوع وحده طبيعيه.

و قد بين أن الحقيقه الواحده لا يتقوم بصورتين و أن الصوره الواحده لا تكون إلا لماده واحده لأن تحصل الماده و تقومها لا يكون إلا بالصوره فهى فى وحدتها و كثرتها تابعه للصوره و كما أن الماده الواحده لا تتقوم بالصورتين إلا واحده بعد واحده و كذا الصوره الواحده لا تقوم لمادتين إلا بتقدم و تأخر و ضرب من الترتيب فإذن قد ثبت أن كل نوع طبيعى له صوره واحده و ماده واحده فبقاء صور العناصر فيما فرض مركبا غير صحيح.

و أيضا إذا ثبت أن قوام هذا المفروض مركبا طبيعيا ليس إلا بصوره واحده- و كل ما له طبيعه واحده فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد يجب أن يكون مصدره و مبدؤه تلك الطبيعه و الصوره الواحده ثم إن أول ما يصدر عن هذه الأنواع العنصريه هى التى من باب الميول و الحركات و هى من جنس أوائل الكيفيات الملموسه- فيجب أن يكون الكيفيه المسماه بالمزاج صادره عن تلك الصوره المنوعه لا عن

صور متخالفه لأن الأفعال المتخالفه بالذات متخالفه بالذات

حجه أخرى من العرشيات قريبه المأخذ مما سبق-

و هى أنه قد ثبت فيما مضى أن الماده إذا استعدت لصوره كماليه و حدثت فيها صوره أخرى بعد الأولى فجميع ما كانت يصدر من الصوره السابقه من الأفاعيل و الانفعالات و اللوازم و الآثار تصدر من هذه الصوره اللاحقه الكماليه مع أمور زائده تختص باللاحقه لأن نسبتها إليه نسبه التمام إلى النقص.

فنقول إذا حصلت للممتزج من العناصر صوره أخرى كماليه فيجب أن يكون مبدأ صدور الكيفيه المزاجيه فى ذلك النوع هو هذه الصور الكماليه دون العناصر فإذا كانت الكيفيه المسماه بالمزاج صادره عن هذه الصوره غير مستنده إلا إليها كان بقاء صور العناصر فى هذه المواليد الكائنه ضائعا معطلا مع أنه لا معطل فى الوجود كما هو مبرهن عليه فهى بصرافه صورها غير موجوده فى المواليد فضلا عن تقويمها للمركب.

حجه أخرى-

إن أجزاء الكيفيه المزاجيه المفروضه أنها ساريه فى جميع أجزاء المحل- لا شك أنها واحده بالنوع كثيره بالعدد و الشخص كما هو عندهم حيث صرحوا بأن التى فى النار من هذه الكيفيه كالتى فى الماء فحينئذ نقول عله تكثر أفراد هذا النوع المزاجى إما الماهيه أو لازمها أو مادتها أو صورتها أو أمر مباين و الكل مستحيل- فتكثر أفراده محال أما الأولان فظاهر البطلان لأن ماهيه واحده و كذا لازم الماهيه الواحده واحد مطرد فى الجميع و فعل الواحد واحد فلا تعدد لأفراد نوع واحد من جهه الماهيه و لازمها.

و أما الثالث فهو باطل أيضا لأن الماده إما الماده الأولى فهى فى الجميع

واحده فماده العناصر لا تكون من أسباب التكثر و التعدد و إما الماده الثانيه أعنى العناصر فهى أيضا لا تكون عله تكثر أفراد المزاج الواحد و ذلك لأنها لو كانت هى منشأ تكثر أفراد المزاج فمنشئيتها للتكثر إما من جهه جسميتها أو من جهه اختلافها بالصور و الأول باطل لأن الجسميه مشتركه فى الجميع واحده و الأمر الواحد لا يقتضى الاختلاف و التعدد و الثانى يوجب أن يكون اختلاف أعداد المزاج من قبيل أعداد صور العناصر و اختلاف آثارها و كيفياتها و ليس كذلك لأن هذا بالعدد و ذلك بالنوع.

و أيضا يلزم أن يكون عدد هذه الكيفيات المزاجيه تابعه لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عددها أربعا لا غير كما أن للعناصر أربع صور لا غير و اللازم باطل عندهم لأن تعدد أفراد المزاج على حسب تعدد الأجزاء المتصغره المتماسه التى فى المركب.

و أما الرابع فتلك الصور التى فرض أنها عله التكثر إن كانت الصور الكماليه فهى واحده كما علمت و أثر الواحد واحد و إن كانت صور العناصر فلكل منها أثر و فعل- نسبته إلى فاعله الذى هو الصور بالصدور و إلى قابله الذى هو الماده بالقبول و الحلول لا بالصدور فالاختلاف بين أفراد هذه الكيفيه المزاجيه لما علمت أنه ليس بالماهيه و لوازمها فليس أيضا بالصور و إلا لكان اختلافها بالماهيه لما ثبت أن الصوره من حيث هى صوره هى مبدأ الماهيه و تمامها لأنها بعينها بمنزله الفصل الأخير و مبدأ المبادى و الفصل تمام ماهيه الشى ء فلو كان اختلافها بالصور و الصور متخالفه ذاتا و ماهيه لكانت متخالفه الماهيات و الذوات و المقدر خلاف هذا.

و أما الخامس فنسبه المباين إلى الجميع واحد فلا بد من مخصص آخر فيعود الشقوق المذكوره فى لحوق ذلك المخصص و يتسلسل الكلام فبقى أن لا اختلاف بين أعداد المزاج للطبيعه الواحده بحسب الهويه بعد اتفاقها فى تمام الماهيه إلا بمجرد القسمه الفرضيه أو الأجزاء الوهميه و بحسب الفك و الكسر كما فى أجزاء المتصل

الواحد التی لا انقسام فیها إلا بسبب من أسباب القسمه المقداریه لأمر متصل سواء کان اتصاله بالذات أو بالعرض فوجب أن یکون موضوع الکیفیه المزاجیه متصلا واحدا لأن موضوع المتصل الواحد متصل واحد و إذا کان متصلا واحدا فلا اختلاف فیه بین الصور لما تقرر عندهم و قرروه فی إبطال رأی ذیمقراطیس من أن الأمور المتخالفه نوعا لا یمکن أن یکون متصلا واحدا فإذن لیس فاعل الکیفیه المزاجیه- إلا صوره واحده لا غیر و ذلک ما أردناه.

حجه أخری-

کانت صور العناصر باقیه فی الموالید البته یلزم بقاء الأجزاء المائیه و الهوائیه فی المذاب من الحدید و النحاس و الذهب و غیرها من المعادن التی تذوب و تصیر فی النار ثم ترجع إلی حالها و القول ببقاء الجزء المائی و الهوائی فی المذابات حال ذوبانها مما یصادمها الوجدان و القول ببطلانها عند الإذابه و عودها عند الجمود أبعد منه.

حجه أخری-

لو کانت الأجزاء العنصریه باقیه فی الموالید یلزم أن یکون الجزء الناری فی الیاقوت مثلا له صورتان فیکون جسم واحد نارا و یاقوتا معا و هو باطل و قد مر تقریر هذه الحجه و تزییف ما ذکر فی الجواب عنه و هذه الحجه مما أوردها الشیخ علی نفسه و أجاب عنها بجواب غیر مرضی عندنا کما ستعلم

فصل (۱۵) فیما ذکره الشیخ فی هذا المقام و دفعه

لعلک تکون من المغترین بکلام الشیخ فی هذا المقام حیث قال فی فصل

من طبيعيات الشفاء لكن قوما قد اخترعوا فى قريب من زماننا مذهبا عجيبا و قالوا- إن البسائط إذا امتزجت و انفعل بعضها عن بعض تأدى ذلك بها إلى أن ينخلع صورها- و تلبس حينئذ صوره واحده فيصير لها هيولى واحده و صوره واحده.

فمنهم من جعل تلك الصوره أمرا متوسطا بين صورها ذات الحميه و يرى أن الممتزج بذلك يستعد لقبول الصوره النوعيه للمركبات.

و منهم من جعل تلك الصوره صوره أخرى من صور النوعيات و جعل المزاج عارضا لها لا صوره لها ثم قال ما حاصله أن هذا لو كان حقا لكان المركب إذا تسلط عليه النار لفعلت فعلا متشابها فلم يكن القرع و الإنبيق يميزه إلى شى ء قاطر متجز لا يثبت فى النار و إلى شى ء أرضى لا- يقطر و إنا وضعنا قطعه من اللحم فى القرع و الإنبيق- يميز إلى جسم مائى قاطر و إلى كلس أرضى غير قاطر.

فنقول تلك الأجزاء التى كانت فى المركب إما أن لا تكون بينها اختلاف فى استعداد التقطير و عدمه أو يكون فعلى الأول يجب أن يكون الكل قاطرا أو الكل ممتنعا عن القطر و على الثانى فذلك الاختلاف إما بنفس ماهياتها أو بأمر خارج عنها و الأول يوجب اختلاف الأجزاء بالصور و أما الثانى فذلك الخارج إن كان لازما يرجع إلى أن الاختلاف بالصور و إن لم يكن لازما بل كان عارضا فجاز زواله- فأمكن أن يوجد مركب لم يكن أجزاؤه مختلفه لقبول بعضها لحال و بعضها لحال أخرى و ذلك يقتضى أن يوجد فى اللحوم لحم يقطر كله أو يكلس كله و كذلك القول فى سائر المركبات(۱) فيبطل القول بهذا المذهب.

۱- لعله يجوز زواله بالنظر إلى ذات و لا يجوز بالنظر إلى الواقع فإن الإمكان الذاتى لا يستلزم الإمكان الوقوعى تدبر، إسماعيل رحمه اله

ثم ذكر حجه أخرى حاصلها أن صور البسائط لو تفاسدت و إن كانت فساد كل منها مقارنا لفساد الآخر مع أن فساد كل منها معلول لوجود الآخر لكانت الصورتان موجودتين عند كونهما معدومتين و ذلك محال و إن سبق فساد أحدهما فساد الآخر استحال أن يصير الفاسد مفسدا لمفسده.

أقول أما الحجه الأولى ففى غايه الضعف فلأن لأحد أن يمنع هذا الاختلاف فى كل جسم من المواليد و التجربه لا تجرى إلا فى المركبات التى لها مزاج ثانوى- و أن يختار الشق الأخير من الشقوق التى ذكرها و هو أن الاختلاف بين أجزاء الجسم فى التقطير و الرسوب بأمور خارجه [قوله] فيلزم أن يوجد جسم يقطر كله و يرسب كله.

قلنا أكثر المعدنيات التى هى متشابهه الأجزاء كالذهب و الفضه و الأسرب و غيرها من هذا القبيل و لا يلزم من ذلك أن يوجد فى اللحوم لحم هذا شأنه إذ اللحم غير متشابه الأجزاء كالحيوان و يده و رجله و غيرهما و كذا ما يجرى مجرى اللحم من الأعضاء المسماه بالبسيطه.

و ما قيل من أن العضو البسيط يجب أن يكون كل جزء من أجزائه مساويا

لكله فى اسمه وحده قول مجازى معناه أن كل جزء بحسب الحس حكمه كذلك أو كل جزء كذلك بحسب الحس.

و بالجمله ليست تلك الأجزاء اللحميه مثلا المتفاوته فى قبول فعل النار و أثرها فيها من التقطر و التكلس أجزاء عنصريه أوليه بل هى تجرى مجرى الأجزاء الثانويه المختلفه- فى الصور أو فى العوارض و من ذهب إلى خلع صور العناصر البسيطه فى المواليد لم يلزمه القول بانخلاع صور أى أجزاء كانت فى أى تركيب فيمكن أن يكون لبعض المركبات أجزاء أوليه متخالفه الصفات فإذا تسلط عليه النار و تفعل و تؤثر فيها آثارا مختلفه فتذيب بعضها و تجمد بعضها و تبخر بعضها و حينئذ لو أورد الشقوق فى المركب الذى هو مثل اللحم و العظم فنختار من الشقوق أن اختلاف أجزائه بالماهيه و الصوره و لا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه و إن أردت فى مثل الذهب و الياقوت- فيمتنع أصل الاختلاف فى قبول الآثار و الترديد المذكور متفرع على اختلاف الأجزاء فى الآثار و هو غير ثابت بتجربه و لا برهان.

و أما الحجه الأخيره فهى أيضا مقدوحه بوجهين- أحدهما أنه غير وارده على ما اخترناه فإن الذى ذهبنا إليه غير المذهب المستحدث الذى حكاه الشيخ و هو أن العناصر بعد ما تصغرت و امتزجت و تماست- و انفعل بعضها عن بعض أدى الأمر بها إلى أن يخلع صورها و تلبس صوره أخرى و الذى ذهبنا إليه أن حدوث صور المواليد مما لا يحتاج أن يكون مادتها مركبه من أربع عناصر بل يكفى أن يكون هاهنا عنصر واحد يستحيل فى كيفيه الفاعله و المنفعله- بأسباب خارجه إلى أن ينتهى الأمر به إلى أن ينقلب صورته إلى صوره أخرى من صور المواليد الثلاثه.

و ثانيهما أن ما ذكره من الإشكال يرد مثله على المذهب المشهور المختار- عنده من لزوم كون المنكسرين من حين انكسارهما كاسرين أو كون المنكسر بعد انكساره كاسرا لكاسره و إن أجيب عن هذا بأن الكيفيه الكاسره عله معده

لانكسار صاحبها و المعد لا يجب وجوده عند حصول المعد له يجرى مثله جوابا عما ذكره على أن الجواب المذكور فى الموضعين مصادم للتحقيق عندنا فإن العله المعده لا تغنى عن العله الموجبه فى حصول المعلول فتلك العله إن كانت صوره و كانت صوره بعضها عله لفساد صوره البعض كان المفسد مفسدا لمفسده و إن كانت كيفيه شده لكان الكاسر كاسرا لكاسره و كذا إن فرض أن الصوره للبعض عله لاستحاله كيفيه البعض الآخر لأن الصوره لا تفعل فعلا إلا بواسطه الكيفيه لأن المباشر القريب للأفاعيل- التى هى من باب الحركات و الاستحالات إنما هى الكيفيات و الميول

فصل (۱۶) فى تتمه الاستبصار و دفع ما يمكن إيراده على المذهب المختار

قال الشيخ أيضا ثم لننظر أن هذه العناصر إذا اجتمعت فما الذى يبطل صورها الجوهريه و ساق الكلام بما حاصله ما قلناه من ثانيه حجتيه [إلى أن قال] فيكون الحاصل أن الماء و الأرض لما عدمتا أبطل أحدهما صوره الآخر و هذا محال و إن كان شى ء خارج أبطل صورتهما إذا اجتمعت فإما أن يحتاج فى إبطالهما و إعطاء صوره أخرى إلى أن تكونا موجودتين فقد دخلنا فى هذه المعونه فعاد الكلام من رأس و إن لم يحتج فلا حاجه إلى المزاج بل البسيطه يجوز أن يكون منه الكائنات بلا مزاج إلى آخر ما ذكره.

أقول هذا أيضا لا ينتهض حجه علينا بل على صاحب ذلك المذهب المحكى عنه لأن الذى ذهبنا إليه لا يوجب حاجه يكون الكائنات إلى اجتماع العناصر و تفاعلها و إنما المحتاج إليه فى حدوث صور المواليد هو المزاج دون الامتزاج و الذى ذكره الشيخ لا يستدعى الاستغناء فى تكون المواليد عن المزاج بل عن الامتزاج فاللازم غير ضائر لنا و الضائر غير لازم علينا فإن المزاج كيفيه بسيطه- واقعه فى حدود التوسط بين الكيفيات الملموسه و به تصير الماده مستعده لفيضان إحدى

صور المواليد الكائنه من الجماد و النبات و الحيوان و هى منحفظه قبل حدوث صوره كائنه منها بصوره أخرى إما من صور المواليد أو من صور العناصر مع معين خارجى قسرى يخرج به كيفيه ذلك العنصر من صرافه سورتها و يدخل فى حدود التوسط على حسب مناسبه ذلك المكون فكلما كان أشرف صوره و أكمل كمالا كان مزاج الماده المستعده له أمعن فى التوسط و أقرب إلى الاعتدال الحقيقى من غير ضروره أن يكون هناك تركيب و امتزاج بين أجزاء المحل و هذا غير ممتنع و لا مستبعد مع أن البرهان أوجبه.

ثم اعلم أن الشيخ أورد إشكالا على نفسه بأنه إذا كان جواهر البسائط باقيه فى الممتزجات و إنما يتغير كمالاتها فيكون النار موجوده لكنها مفتره قليله- و الماء موجود لكنه يتسخن قليلا ثم يستفيد بالمزاج صوره زائده على صور البسائط- و تكون تلك الصوره ليست من الصوره التى لا- تسرى فى الكل فكانت ساريه فى كل جزء فكان الجزء المذكور من الأسطقسات و هو نار مستحيله و لم تفسد اكتسب صوره اللحميه فيكون من شأن النار فى نفسها إذا عرض لها نوع من الاستحاله أن يصير لحما و كذلك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس و حد من حدود التوسط فيه بعد الأجسام العنصريه لقبول اللحميه و لا- يمنعها عن ذلك صورها- كما لا يمنع صوره الأرض فى الجزء المدخن أن يقبل حراره مصعده فيكون حينئذ من شأن البسائط أن يقبل صوره هذه الأنواع و إن لم يتركب بل استحاله فقط- فلا يكون إلى التركيب و المزاج حاجه انتهى كلامه.

و هو بعينه من الحجج التى ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر فى المواليد و قد مر ذكره فى مباحث إثبات التركيب الاتحادى بين الماده و الصوره استدلالا عليه و هى حجه قويه.

و العجب أن الشيخ حاول دفعها بأنها مشتركه الورود بين المذهب المشهور- و المذهب المخترع الذى حكاه قال ليس اعتراضها على أحد المذهبين أولى من

اعتراضـها على الآخر و ذلك لأن اجتماع تلك الأجزاء شـرط فى حصول الصوره للمركب عنـده بسـبب ما يقع بينها من الفعل و الانفعـال و أنهـا أولاـ يعرض لهـا تغير فى كيفياتهـا ثم يعرض لهـا أن تخلع صورهـا و تلبس صوره أخرى و لو لاـ ذلك لما كان لتركيبها فائده فإذا تركبت فإنما يقع بينها تركب فى كيفياتها بالزياده و النقصان حتى يسـتقر على الأمر الذى هو المزاج و يحدث صوره أخرى بعد المزاج و لا يكون ما يظن أنه وارد بعد المزاج- إلا لاستحالتها فى كيفياتها.

فيجب أن تلـك الاسـتحاله إذا عرضت للمفرد منهـا قبـل المفرد وحـده تلـك الصوره و إن كـان لاـ يقبلهـا لأـن تلك الاسـتحاله يسـتحيل إلاـ بتصـغر أجزائهـا فاعله و منفعله على أوضاع مخصوصه و أن تلك الصوره لا تحـدث و لا تحل إلا لماده يسـتحفظها غيرها من العلل و المعاليل فهو جواب مشترك بين الطائفتين معا انتهى كلامه.

أقول هذا الكلام بطوله لم يفد حل الإشـكال و دفعه عن شـى ء من المذهبين- و لم يفد إلا تشـريكهما فى ورود الإشـكال لا فى دفعه بل لصاحب المذهب المخترع أن يقول إن أصل الإشكال هو كون كل جزء من أجزاء الممتزج عنصرا و ياقوتا مثلا- و هذا يختص بما إذا بقيت صور العناصـر فى المركب غير منسـلخه و الذى ذكره أنه مشترك الورود إشكال آخر غير ذلك الإشكال و له أن يـدفعه أيضـا عن نفسه بـأن الحـاجه إلى الاجتمـاع و التركيب إنمـا إذا كـانت فى أول الأمر لحصول الاسـتحاله و التغير فى الكيفيات و بعد حصول تلك الاسـتحاله يسـتعد كل جزء لأن ينسلخ عنه صورته الخاصه و تلبس صوره أخرى من صور المواليد و لا اسـتحاله فى أن قبل الجزء المفرد- وحده تلك الصوره الأخرى لكن عقيب اسـتحالته و خروجه عن صرافه كيفيته الشديده- إلى كيفيه فاتره السوره و على أى وجه فلا إشـكال على ما ذهبنا إليه لعدم الحاجه إلى تصـغر البسائط و امتزاجها لحصول المزاج المهيى ء للماده لقبول صوره أخرى من صور المواليد.

و أما الذى ذكره المحقق الدوانى فى دفع الإشكال فقد مر تزييفه فيما سبق

و الـذى يزيـدك إيضاحـا فى بطلان ما تفصـى به عن ذلک من القول بأن الصوره الكماليه ساريه فى بعض أجزاء الممتزج و هو حامـل الكيفيه المزاجيه دون بعض قياسا على الخط و السـطح حيث إن كلا منهما يسـرى فى بعض جهات المحل دون بعض هو أن ما ذكر لا يجدى نفعا فإن كل جزء من أجزاء الممتزج هو حامل معروض لتلک الكيفيه الحاصـله بالاستحاله من جهه التفاعل لا أن بعضها معروض لها و بعضها غير معروض.

كيف و هم مصـرحون بـأن المزاج كيفيه متشـابهه الأعـداد و ليست واحـده بالعـدد فى كل ممتزج بل كثيره العـدد حسب تعـدد الأجزاء الموجوده فى الممتزج من البسائط و لا اختلاف بين أعـدادها الحاصـله فى الممتزج إلا بالموضوع و أن الـذى من أعداد المزاج فى الجزء النـارى بعينـه كالـذى فى الجزء المـائى فـإن الصـوره الكـائنه بعـد المزاج إذا سـرت فيمـا سـرى فيه المزاج يلزم المحذور المذكور و هو كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين متمايزتين.

فلاـ مخلص عن هـذا الإـيراد إلاـ بأن الصوره العنصـريه غير باقيه عنـد حـدوث الصوره الكائنه سواء كان حصول المزاج مشـروطا بالتركيب و الامتزاج كما هو المشـهور أو لم يكن مشـروطا به كما هو عنـدنا و أما الإيراد عليه بأنه يلزم أن يكون- لكل من هـذه المواليد ماده واحده و صوره فلم يكن مركبا بل بسيطا بهذا المعنى- فلا استحاله فيه إذ إطلاق المركب على هذه الأجسام باعتبار أن حدوثها من ماده سابقه و صوره لاحقه أو باعتبار الغالب فيها بحسب المزاج الثانوى كما فى الحيوان و النبات.

و بالجمله أمر الإطلاقات اللفظيه مما لا تعويل عليه فى تحقيق الحقائق

فصل (١٧) فى أن هذا المذهب أى عدم بقاء صور العناصر فى المواليد يشبه أن يكون غير مستحدث

اشاره

لعل القول به كان فى الأوائل و الـذى يـدل على هذا ما حكاه الشـيخ فى الشـفاء- حيث نقل فى الفصل السابق على الفصل الذى تكلم فى بطلان القول بعدم بقاء تلك الصور أنه قال المعلم الأول لكن الممتزجات ثابته بالقوه و ظاهر هذا الكلام يدل- على أن صورهـا غير موجـوده بالفعـل بـل بـالقوه لكن الشـيخ أوله بـأنه عنى بـذلك القـوه الفعليه الـتى هى الصـوره أو لم يعن أن تكون موجوده بـالقوه التى يعتبر فى الانفعالاـت التى تكون للمـاده فى ذاتها فإن الرجل إنما أراد أن يـدل على أمر يكون لها مع أنها لا تفسـد و إنمـا يكون ذلـك إذا بقيت لهـا قوتهـا التى هى صورتهـا الـذاتيه و أمـا القوه بمعنى الاسـتعداد فإنمـا يكون مع الفساد و الرجوع إلى الماده فإنها لو فسدت أيضا لكانت ثابته أيضا بتلك القوه فإن الفاسد هو بالقوه الشى ء الذى كان أولا.

ثم شـنع على المفسـرين بغير مـا ذكره فى هـذا الفصل المـذكور قال أما المعلم الأول فقال إن قواها لا يبطل و عنى بها صورها و طبائعها التى هى مبادى هذه الكمالات الثانيه التى إذا زال العائق عنها صدرت عنها الأفعال التى لها فحسب هؤلاء أنه بمعنى القوه الاستعداديه انتهى.

أقول الحق أن ما فهمه المفسـرون و ظنوه صـحيح مطابق للواقع و موافق لظاهر كلام المعلم الأول و ليس ما ذكره الشـيخ ما يـدل على بطلان تفسيرهم و حملهم كلام الفيلسوف عليه فإن كون القوه بمعنى الاستعداد ثابته مع فساد الصوره و التى بمعنى

الفعليه و التحصل كائنه مع الصوره بل هی عين الصوره لا يوجب بطلان تفسيرهم القوه فی كلامه المذكور بمعنی الاستعداد إذ القوه الاستعداديه للشی ء لا يقوم بذاتها بل بصوره أخری غير الصوره المستعد لها فقول الفيلسوف لكن الممتزجات ثابته بالقوه معناه أنها ثابته بالقوه فی الأمر الكائن المصور بصوره أخری غير صوره الممتزجات.

و قوله إن الرجل إنما أراد أن يدل علی أمر يكون لها مع أنها لا تفسد غير مسلم بل لعله أراد به ما ذكرنا من أن الكائن من الممتزجات فيه قوه وجود تلك الممتزجات لأن الماده الحامله لصوره هذا الكائن فيها قوه سائر الأشياء و لا يلزم من حصول القوه علی الشی ء حصول ذلك الشی ء بل لا بد من صوره يقوم بها بالقوه التی بمعنی الاستعداد.

نعم فرق بين قوه الشی ء و القوه علی الشی ء فقوه الشی ء توجد معه و القوه علی الشی ء لا توجد معه و إنما توجد مع حامل قوته مقترنا ذلك الحامل بصور مناسب للمقوی عليه.

توضيح لمی-

لما علمت أن الحجج و البراهين ناهضه علی بطلان صور العناصر الأولی فی الكائنات المعدنيه و النباتيه و الحيوانيه سيما فی المتشابهه الأجزاء الساريه القوی- فاعلم أن السبب اللمی فی ذلك أن هذه العناصر كالأفلاك من شأنها أن تقبل صوره الحياه و العلم لكن المانع لها عن قبولها لتلك الصوره الحيوانيه خسه وجودها و قبولها للتضاد و التفاسد لأن صورتها ساريه فی مادتها الجسمانيه و من شأن الجسم بما هو جسم القسمه و التزاحم و التضاد و من شأن ما له ضد أن ينفسد بضده فكل ما له ضد موجود معه لا تقبل الحياه لأن الحياه كون الشی ء بحيث يدرك و يحرك بإراده منبعثه عن الإدراك و الإدراك عباره عن حضور صوره شی ء عند أمر و الجسم بما هو جسم لا حضور له

عند شی ء لا عند ذاته و لا عند غیره لأن حضوره یلازم غیبته و وجوده الذی هو اتصاله یساوق قبوله الانفصال و ما یکون وجوده قابل عدمه لا یکون له وجود إلا نحوا ضعیفا من الوجود.

و لهذا لا یدرک ذاته و لا أمرا آخر غیر ذاته فکل ما یدرک ذاته أو غیر ذاته فله وجود آخر غیر وجود الجسم بما هو جسم فقط فالقابل بضرب من الحیاه لا بد أن یکون وجوده وجودا بعیدا عن قبول التضاد و التفاسد فإن هذه البسائط الأسطقسیه لتضادها و تفاسدها- بعیده عن قبول أثر الحیاه و کلما کسرت صوره کیفیتها المختصه و هدم قوه تضادها و تفاسدها حصل لها کیفیه لأنها واسطه بین الکل و لکونها واسطه کأنها جامعه للکل بوجه و مطلقه عن الکل بوجه قبلت ضربا آخر من الوجود و قبلت بهذا الوجود الجمعی ضربا من الحیاه الشبیهه بحیاه الأفلاک التی هی مشتمله علی ما تحتها بوجه یلیق بها فکلما أمعنت الماده الجسمیه فی الخروج عن أطراف هذه الکیفیات الأربعه و سورتها إلی جانب التوسط الجمعی الذی بمنزله الخلو عن الأربع- قبلت صوره أتم و کمالا أکمل و حیاه أشرف حتی إذا وصلت إلی غایه التوسط نالت أرفع الکمال و غایه الفضیله التی للجسم أن ینالها و هی الحیاه النطقیه التی تکون لمثل الکواکب و الأفلاک التی لا تضاد فیها و لا تفاسد فی جواهرها و لا فی حال من أحوالها القاره إلا فی أمور نسبیه لأوضاعها.

و أول ما ینال الماده العنصریه صوره معدنیه یترتب علیها بعض آثار الحیاه- و هی حفظ الجسم و ترکیبه عن المفسد المبطل فإن مجاوره الماء و الأرض و الهواء و النار بعضها لبعض یوجب الفساد فی أقل زمان بخلاف مجاوره المعادن لغیرها من العناصر و المکونات فإن الصوره تحفظها عن أن یؤثر فیها غیرها بسرعه.

فهذا أثر من آثار الحیاه و البقاء ثم إذا ازدادت توسطا بین الکیفیات و خروجا عن أطرافها المتضاده قبلت و نالت من آثار الحیاه ضربا أقوی فیفیض علیها صوره نفسانیه یترتب علیها مع المحافظه علی أصل الهیئه و الترکیب إیراد للبدل و زیاده

على الأصل فى الخلقه و الكميه و أفادت للمثل فتكون حافظه غاذيه منميه مولده ثم إذا أمعنت فى التوسط و الخروج عن الأضداد قبلت الحياه و النفس المدركه المتحركه بالإراده على تفاوت درجاتها من الحياه و الإدراك و الفعل ثم إذا بلغت إلى الغايه و اللطافه نالت الشرف الأعلى و الحياه الأتم الأبقى فيكون ذا صوره نفسانيه كماليه حياتها حياه نطقيه و إدراكها تعقل و حركتها فكريه و أفعالها حكميه.

إذا تقرر هذا عندك فعلمت أن هذه الصور الوجوديه المتعاقبه المترتبه فى الشرف و الخسه و الكمال و النقص كلما هو أقوى و أشرف فهو أشد براءه عن هذه العناصر المتضاده و أيضا كلما هو أتم و أعلى فيزول عنه النقائص التى كانت فيما هو أنقص و أدنى أكثر فليس الحيوان ذا نفس نباتيه بل يكفى نفسه الحيوانيه لإفاده نظائر ما كانت تفيده النفس النباتيه على الوجه الألطف و هكذا فى النفس النباتيه فى إفادتها أصل الحفظ و غنائها فيه عن أن يكون معها صوره أخرى يصدر معها حفظ النبات عن صنوف الآفات من الحر الشديد و البرد المفسد و غيرهما.

فمن هذه المقدمات كلها يثبت و يتحقق أن صور العناصر المتضاده غير موجوده بالفعل فى شى ء من المواليد الثلاثه و أنها لو وجدت فى شى ء منها بالفعل لمنعت ذواتها عن ورود صوره كماليه عليها و لأنک قد علمت أن كل ماده نسبتها إلى الصوره نسبه النقص إلى التمام و أن التركيب بين الصوره و الماده تركيب اتحادى و كذا كل ناقص تم نقصانه كخط قصير إذا طال و قوس دائره إذا عظمت حتى صارت نصف دائره أو دائره تامه.

و إذا كان الأمر كذلك فلا يمكن أن يكون لماده المواليد صوره أخرى غير الصوره التى بها هى ما هى فالياقوت ليس إلا ياقوتا و لا فعل له إلا فعل الياقوت و كذا النبات و الحيوان حتى الإنسان فإنه موجود واحد له ماهيه واحده لكنه أكمل الكائنات وجودا و أتمها ماهيه و أشدها وحدانيه و بساطه و مع أنه أبسطها وجودا و أشدها وحدانيه- يترتب على وجوده الخاص الجمعى ما يترتب على العناصر و الجماد و النبات

و الحیوان متفرقا.

و هکذا یجب أن یقاس الحال فی کل ما هو أشرف وجودا و أشد وحدانیه- و أکثر ارتفاعا من المواد الجسمانیه فإنه أکثر جمعا للأشیاء و أوفر آثارا و أفعالا- حتی أن البسیط الحقیقی المقدس عن التعلق بماده و قوه استعدادیه أو إمکان واقعی- یجب أن یکون ذاته کل الأشیاء و وجوده مبدأ کل الوجودات کما بینا سبیله و أوضحنا دلیله بما لا مزید علیه فلیتذکر من وفق له

فصل (۱۸) فی بیان أن الموجودات الطبیعیه متفاوته فی الفضیله و الشرف

اشاره

و أن المواد الجسمیه متهیئه لقبول الفیض الوجودی علی التدریج فکان هاهنا طبیعه واحده شخصیه متوجهه نحو الکمال سائره إلی عالم القدس مترقیه من أدنی المنازل إلی أرفعها

و الحق أن دار الوجود واحده و العالم کله حیوان کبیر واحد و أبعاضه متصله بعضها ببعض

لا- بمعنی الاتصال المقداری و اتحاد السطوح و الأطراف بل بمعنی أن کل مرتبه کمالیه من الوجود ینبغی أن تکون مجاوره لمرتبه یلیها فی الکمال الوجودی- و أن لا- یکون بینها و بین مرتبه أخری فوقها من الشده أو تحتها فی الضعف خالیه- بحیث یتصور إمکان درجه أو درجات لم یتحقق بعد فإن ذلک غیر جائز عندنا و البرهان علیه مستفاد من قاعده الإمکان الأشرف و قاعده أخری هی قاعده الإمکان الأخس.

أما الأولی فموروثه عن المعلم الأول.

و أما الثانیه فنحن واضعها بعون الله و یجی ء ذکرهما فی موضع یلیق به إن شاء الله- و القاعدتان جاریتان فیما تحت الکون بحسب الأنواع و إن لم تکونا جاریتین بحسب حال کل شخص.

فإن قلت مراتب الشده و الضعف غير متناهيه بحسب الفرض كمراتب المقادير- فإذن لو وجب حصول الجميع يلزم منه بين كل شديد و ضعيف عدد غير متناه محصور بين حاصرين و ذلك ممتنع سيما و هى مترتبه.

قلت إنما يلزم ذلك لو لم يكن طائفه منها موجوده بوجود واحد بأن يكون شخص واحد ذا درجات وجوديه بعضها أرفع و أشرف من بعض من غير انفصال و افتراق بينها و من هذا القبيل الشخص الواحد من الإنسان فإنه موجود واحد ذو قوى متعدده- بعضها عقليه و بعضها نفسانيه و بعضها طبيعيه و لكل من الأصناف الثلاثه مراتب متفاضله- فى صنفها و الكل ذات واحده كما ستعلم فى مباحث النفس إن شاء الله.

فإذا تقرر هذا فنقول إذا نظرت إلى حال الأكوان العنصريه فى تدرجها فى الوجود و تكاملها و ترقيها من أدنى المنازل إلى أن تبلغ إلى مجاوره الإله المعبود- وجدت البرهان مطابقا للوجدان و ذلك أن هيولى العناصر و هى الغايه فى الخسه و النقيصه- بحيث لا- يتصور ما هو أخس منها إلا العدم المحض لأن نحو وجودها فى ذاتها هو قوه الوجود و تهيؤ قبول الصور و الهيئات لا غير فأول ما قبلتها الامتداد القابل للطول و العرض و العمق إذ لا قوام لها إلا بالجسميه كما لا استقلال للجسميه إلا لصوره أخرى نوعيه- و أدنى النوعيات الصوريه هى الصور النوعيه العنصريه فقبلتها بعد الجسميه المطلقه فحصلت العناصر الأربعه إما فى درجه واحده كما هو المشهور أو على تقدم و تأخر من جهه انقلاب ما سبق منها فى الوجود إلى البواقى.

و لو كان المذهب الثانى حقا لكان الأسبق فى الوجود منها ما هو الأدنى و الأخس إذ الترتيب فى هذه السلسله العوديه من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف و لكن الجزم بأن الأخس المطلق بين هذه الأربعه أيها كان لا يخلو من صعوبه.

ثم التى تفاض على الماده بعد العناصر البسيطه هى الصوره الجماديه و هى

أفضل منها فإن البسيط العنصری سريع قبول الفساد عند مجاوره غيره فينقلب بعضها إلی بعض عند المجاوره إذا كان التخالف بكلتا الكيفيتين الفاعله و المنفعله فيستحيل المقهور المغلوب إلی جوهر الغالب القاهر و أما الصوره الجماديه فليست كذلك بل يرجی بقاؤه زمانا طويلا- أو قصيرا لأنها فی فضيله الوجود بالقياس إلی تلك الأربعه- كأنها جامعه لها متضمنه إياها علی وجه أعلی فكأنها توحدت و صارت عنصرا واحدا متوسطا فی تلك الكيفيات الأربع المتضاده حدا من التوسط ثم يتفاضل أصناف الصور الجماديه و أعدادها بعضها علی بعض فی فضيله الوجود و قبول الآثار الشريفه فإنها منها ما هی أدنی و أخس قريبه الرتبه إلی رتبه العنصر الأول كالجص و النوره و النوشادر و غير ذلك.

و منها ما هی أعلی و أشرف قريبه إلی رتبه النبات كالمرجان و نحوه و ما بين هذين الطرفين أنواع و أصناف كثيره لا تحصی متفاضله متفاوته فی قبول الآثار و مبدئيه الأفعال و هكذا يتدرج الطبيعه فيها من الأدنی حتی تبلغ بالماده فی الفضيله إلی ما يقبل صوره بزياده آثار علی آثار الصوره الجماديه و هی الصوره النباتيه.

و تلك الآثار هی الاغتذاء و التمادی فی الأقطار بالنمو فلا يقتصر النبات علی حفظ الماده فقط كالجماد بل يجتذب ما يوافقه من المواد و يضمها إليه و يكسوها صوره كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم ضرب منه لا يقتصر علی هذا بل يقصد الديمومه فی الوجود لا شخصا و عددا لأن ذلك ممتنع فی هذا النمط من الوجود بل نوعا و ماهيه فيفرز من مادته بقوته المولده قسطا يصلح لقبول صوره مثل صورته.

فبالجمله للنبات حالات زائده علی حال الجماد

و أفراده متفاضله فی تلك الحالات كما و كيفا و كثره و شده فيتدرج فيها شيئا فشيئا فبعضها ينبت من غير بذر و لا يحفظ نوعه بالثمر و البذر و يكفيه فی حدوثه امتزاج الماء و التراب و هبوب الرياح و طلوع الشمس فذلك هو فی أفق الجمادات و قريب منها ثم يزداد هذه الفضيله فی النبات فيفضل بعضه علی بعض بنظام و ترتيب حتی يظهر فيه قوه الإثمار و حفظ النوع بتوليد المثل بالبذر الذی يخلف به مثله فتصير هذه الحال زائده فيه مكمله له مميزه إياه

عن حال ما قبله ثم يقوى هذه الفضيله فى النبات حتى يصير فضل الثالث على الثانى- كفضل الثانى على الأول.

و هكذا لا يزال يتدرج و يشرف و يفضل بعضه على بعض حتى يبلغ إلى أقصى مرتبته و أفقه و يكاد أن يدخل فى أفق الحيوان و هى كرام الشجر كالزيتون و الكرم و الجوز الهندى إلا أنها بعد مختلطه القوى أعنى قوتى ذكورها و إناثها غير متميزتين فهى تتحمل زياده و لم تبلغ غايه أفقها الذى يتصل بأفق الحيوان ثم يزداد و يمعن فى هذا الأفق- إلى أن يصير فى أفق الحيوان فلا يحتمل زياده.

و ذلک أنها إن قبلت زياده يسيره صارت حيوانا و خرجت عن أفق النبات- فحينئذ يتميز قواها فيحصل فيها ذكوره و أنوثه و يقبل من فضائل الحيوان أمورا- يتميز بها عن سائر النبات و الشجر كالنخل الذى طالع أفق الحيوان بالخواص العشر- المذكوره فى مواضعها و لم يبق بينه و بين الحيوان إلا مرتبه واحده و هى الانقلاع عن الأرض و السعى إلى الغذاء.

و قد ورد فى الخبر ما هو كالإشاره و الرمز إلى هذا المعنى فى قوله ص-

: أكرموا عمتكم النخله فإنها خلقت من بقيه طينه آدم

فإذا تحرک النبات و انقلع عن أفقه و سعى إلى غذائه و لم يتقيد فى موضعه إلى أن يسير إليه غذاؤه- و كونت له آلات أخرى يتناول بها حاجاته إلى تكمله فقد صار حيوانا و هذه الآلات تتزايد فى أفق الحيوان من أول أفقه و تتفاضل فيه فيشرف بعضها على بعض كما كان فى النبات.

فلا يزال يقبل فضيله بعد فضيله و كمالا فوق كمال حتى يظهر فيه قوه الشعور باللذه و الأذى فيلتذ بوصوله إلى منافعه و يتألم بوصول مضاره إليه ثم يقبل إلهام الله عز و جل إياه فيهتدى إلى مصالحه فيطلبها و إلى أضدادها فيهرب منها و ما كان من الحيوان فى أول أفق النبات لا يتزاوج و لا يخلف المثل بل يتولد كالديدان و الذباب و أصناف الحشرات الخسيسه ثم يتزايد فيها قبول الفضيله كما كان ذلک فى النبات سواء ثم يحدث

فيه قوه الغضب الذى ينهض بها إلى دفع ما يؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها فإن كانت قوته الغضبيه شديده كان سلاحه قويا و إن كانت ناقصه كان ناقصا و إن كانت ضعيفه جدا لم يعط سلاحا البته بل يعطى آله الهرب فقط كشده العدو و القدره على الحيل التى تنجيه من مخاوفه.

و أنت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذى أعطى القرون التى تجرى مجرى الرماح و الذى أعطى آله الرمى تجرى مجرى النبل و النشاب الذى أعطى الأنياب و المخاليب التى تجرى مجرى السكاكين و الخناجر و الذى أعطى الحوافر التى تجرى مجرى الدبوس و الطبر و أما ما لم يعط سلاحا لضعفه عن استعماله أو لقله شجاعته و نقصان قوه غضبه و لأنه لو أعطيه لصار كلا عليه فقد أعطى آله الهرب و الحيل بجوده العدو و الخفه و قوه الطيران كالغزلان و الحيتان و الطيور أو المراوغه كالأرانب و الثعالب و أشباهها و إذا تصفحت أحوال الموجودات من السباع و الوحوش و الطيور رأيت هذه الحكمه مستمره فيها.

فأما الإنسان فقد عوض عن هذه الآلات كلها بأن هدى إلى اتخاذها و استعمالها كلها و سخرت له هذه كلها و سنتكلم فى ذلك فى موضعه الخاص فنعود إلى ذكر مراتب الحيوان فنقول- إن ما اهتدى منها إلى الازدواج و طلب النسل و حفظه و تربيته و الإشفاق عليه بالكن و العش و الكناس [النكاس] كما نشاهد فيما يلد و يبيض و تغذيته إما باللبن و إما بنقل الغذاء إليه فإنه أفضل مما لا يهتدى إلى شى ء ثم لا يزال هذه الأحوال تتزايد فى الحيوان- حتى يقرب من أفق الإنسان فحينئذ يقبل التأديب و يصير بقبوله الأدب ذا فضيله يتميز بها من سائر الحيوانات الأخر ثم تتزايد هذه الفضيله فى الحيوانات حتى يتشرف بها ضروب أشرف كالفرس المؤدب و البازى المعلم و الكلب المفهم ثم يصير فى هذه المترتبه إلى مرتبه الحيوان الذى يحاكى الإنسان من تلقاء نفسه و يتشبه به من غير تعليم و تأديب كالقرده و ما أشبهها و تبلغ من كمال ذكائها إلى أن يكتفى فى التأديب بأن يرى الإنسان

يعمل عملا فيعمل مثله من غير أن يحوج الإنسان إلى تعب بها و رئاضه لها.

و هـذا غايه أفق الحيوان الذى إن تجاوزها و قبل زياده يسيره خرج بها عن أفقه و صار فى أفق الإنسان الذى يقبل العقل و التميز و النطق و الآلات التى يستعملها و الصوره تلائمها فإذا بلغ هـذه المرتبه تحرك إلى المعارف و اشتاق إلى العلوم و حدثت له قوى و ملكات و مواهب من الله عز و جل يقتدر بها على الترقى و الإمعان فى هـذه الرتبه كما كان ذلك فى المراتب الأخر التى ذكرناها و أول هذه المراتب فى الأفق الإنسانى المتصل بآخر ذلك الأفق الحيوانى من مراتب الإنسان للذين يسكنون فى أقاصى المعموره من الشمال و الجنوب كأواخر الترك من بلاد يأجوج و مأجوج- و أواخر الزنج و أشباههم من الأمم التى لا يتميز عن القرده إلا بمرتبه يسيره ثم يتزايد فيهم قوه التميز و الفهم إلى أن يصيروا إلى حال من يكونون فى أوساط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء و سرعه قبول الفضائل.

و إلى هـذا الموضع ينتهى فعل الطبيعه التى وكلها الله تعالى بالموجودات المحسوسه عند الجماهير من الحكماء و أما عندنا فإلى أوائل أفق الحيوان ينتهى- فعل الطبيعه و الأكوان المحسوسه الماديه و من هناك يبتدى ء فعل النفس و الأكوان الخياليه الصوريه المجرده عن هذا العالم المادى المستحيل الكائن الفاسد حتى يبلغ إلى هذا الموضع و من هاهنا يقع الشروع فى اكتساب الفضائل الزائده على فضائل الحيوان بما هو حيوان و اقتناء العقليات بالإراده و السعى و الاجتهاد حتى يصل إلى أفق الملإ الأعلى و الملائكه العلويين و هـذه أعلى مرتبه الإنسان بما هو إنسان و عندها يتأحد الموجودات و يتصل أولها بآخرها و آخرها بأولها و هو الذى يسمى دائره الوجود و نصفها الأول قوس النزول و نصفها الآخر قوس الصعود لأن الدائره هى التى قيل فى حدها إنها خط واحد يبتدى ء بالحركه من نقطه و ينتهى بها إلى تلك النقطه بعينها.

فدائره الوجود هى المتأحده المتصله حدودها و قسيها بعضها ببعض التى جعلت

الكثره فيها وحده و هى التى تدل دلاله صادقه برهانيه على وحدانيه موجدها و مبدعها و حكمته و قدرته و كرمه و جوده تبارك اسم ربك ذى الجلال و الإكرام لأن دار الوجود إذا كانت واحده فبانيها لا يكون إلا واحدا و الله من ورائهم محيط و أنت إذا تصورت قدر ما أومأنا إليك و فهمت اطلعت على الحاله التى خلقت لها و ندبت إليها و عرفت الأفق الذى يتصل بأفقك و الذى يحركك و ينقلك فى مرتبه بعد مرتبه و يصعد بك طبقا عن طبق فحدث لك الاعتقاد الصادق و الإيمان الصحيح بنشأتك الباقيه و شهدت ما غاب عن عينيك و بلغت إلى أن تتدرج إلى العلوم الشريفه التى اكتسبت إلى الآن بعض مباديها و ما هو كالآلات فى تحصيلها أو تقويم الفهم و تشحيذ الذهن و تقويه العقل الغريزى و تصل إلى معرفه الخلائق و طبائعها و منها إلى العلوم الإلهيه و حينئذ تستعد لمواهب الله عز و جل و عطاياه و يأتيك الفيض الإلهى و السكينه- فتسكن عن قلق الطبيعه و حركاتها نحو الأغراض النفسانيه و تلحظ طبقات الأكوان- و تحيط بالمراتب التى ترقيت فيها شيئا فشيئا و تقلبك فى الساجدين من منازل الموجودات.

و علمت أن كل مرتبه منها محتاجه إلى ما قبلها فى وجودها و إذا وصلت الطبيعه إلى التى بعدها بأعداد التى قبلها صارت موجبه لما قبلها على وجه آخر و علمت أن الإنسان لا يتم له كماله إلا بعد أن يحصل له جميع ما قبله و أنه إذا حصل كاملا و بلغ غايه أفقه أشرف نور الأفق الأعلى الإلهى إليه فتصير إما حكيما إلهيا يأتيه الإلهامات فيما يتصرف فيه من التصورات العقليه و الأحكام العلويه و إما نبيا مؤيدا يأتيه الوحى على سبيل المشاهده لقوه باطنه فيصير حينئذ واسطه بين الملإ الأعلى و الملإ الأسفل و مبدأ هذه الترقيات و التحولات التى تختص بالإنسان هو الشوق و الإراده فإن الشوق إلى اقتناء العلوم و المعارف ربما ساق الإنسان على منهاج قويم و قصد صحيح فيتأدى به إلى غايه كماله و هى السعاده التامه.

لكن ربما أعوج به عن السمت المستقيم و السنن القويم و ذلك لأسباب كثيره

يطول شرحها فكما أن الطبيعه للأجسام على وجه التسخير ربما شوقت [ساقت] إلى ما ليس بتمام للجسم الطبيعى لعلل تحدث و آفات تطرأ عليه بمنزله من يشتاق إلى أكل الطين و ما جرى مجراه مما لا يكمل طبيعه الجسد بل يهدمه و يفسده كذلك أيضا النفس الناطقه ربما اشتاقت إلى علم و تميز لا يكمله و لا يسوقه نحو سعادته بل يحركه و يسوقه إلى الأشياء التى تعوقه و تقصر به عن كماله.

فحينئذ يحتاج إلى معالجه نفسانيه يرشده إليها طبيب روحانى من نبى هاد- أو شيخ مرشد أو أستاد معلم كما احتاج فى الحاله الأولى إلى طبيب جسمانى يرشده إلى طبيب طبيعى و لذلك يكثر حاجات الناس إلى الأنبياء ع و المعلمين و المؤدبين فإن وجود تلك الطبائع الفائقه التى يستكفى بذاتها من غير توفيق إلى السعاده الحقيقيه نادر لا يقع إلا فى الأزمنه الطوال و المده البعيده.

فإذا وقع أحد منها كان وجوده بمحض موهبه الله عز و جل لأسباب سفليه و تعملات إراديه و ترقيات كسبيه فكان زيت نفسه فى فتيله طبيعيه تكاد تضىء و لو لم تمسسه نار التأديب و الفكر و الرئاضه و كان نور الله فى ظلمات الأرض و آيه عظيمه من آياته كما قال تعالى قَدْ جاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتابٌ مُبِينٌ و نحن بصدد إثباته بالبرهان فيما بعد إن شاء الله.

و غرضنا فى هذا الفصل الإشاره إلى أن الوجود كله من أعلاه إلى أسفله و من أسفله إلى أعلاه فى رباط واحد مرتبط به بعضه إلى بعض متصل بعضه ببعض و الكل مع كثرتها الخارجيه متحده و اتحادها ليس كاتصال الأجسام بأن يتصل نهاياتها و يتلاقى سطوحها و العالم كله حيوان واحد بل كنفس واحده و قواه الفعاله كالعقول و النفوس و غيرهما كقوى نفس واحده فإن قوى النفس عند البصير المحقق متحده الكثره لا- كما رآه قوم أنها آلات النفس متباينه الوجود متفاضله الذوات و لا كما رآه قوم آخرون من أنها واحد الذات كثيره المواضع و الآثار و سيأتى تحقيق ذلك فى علم النفس.

و یجب أن یعلم أنه ما من جسم طبیعی إلا و له ماده و صوره و أن للماده ماده أخری و هکذا إلی أن ینتهی إلی ماده هی قوه محضه لا فعلیه لها أصلا إلا لغیرها و أن لصورته أیضا صوره و هکذا إلی أن ینتهی إلی صوره محضه هی فعلیه محضه لا قوه لها و کمال محض لا نقص فیه و أن الإنسان آخر موجود ختم به عالم الطبیعه کما مر.

و قد جمع فیه حقائق العالم الأعلی و الأسفل و هو الذی أضاف إلی جمعیه حقائق العالم حقائق الحق من أسمائه و صفاته التی بها صحت خلافته الکبری فی العالم الکبیر- بعد خلافته الصغری فی عالم الطبیعه.

و بهذه المنزله الرفیعه أعنی جمعیه الحقائق خضعت له الملائکه بالسجود بأمر الله تعالی و إذا سجد له الملأ الکریم الأخص فما ظنک بالملإ الأسفل الأنزل و لو لا ذلک ما قال وَ سَخَّرَ لَکُمْ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ جَمِیعاً و لو لا ذلک ما قال لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ و ما قال ثناء علی ذاته فی خلقه إیاه فَتَبارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِینَ

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.

وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام

تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة

تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیة والجامعات

توسیع عام لفکرة المطالعة

تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والکتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیة

السیاسات:

مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراکز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتینیة وتکرار المحاولات السابقة

العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فی مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسة وتطبيقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.